أجوبة المسائل النّصيريّة

مشتمل بر ۲۰ رساله

تألیفِ

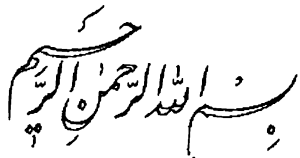
خواجه نصیرالدین طوسی

(۶۷۲-۵۹۷)

به اهتمامِ

عبدالله نورانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی


بسم الله الرحمن الرحيم

أجوبة المسائل النّصيريّة

مشتمل بر بیست رساله

تألیف:

خواجه نصیرالدّین طوسیّ

به اهتمام و مقدّمهٔ:

عبدالله نورانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ق.
أجوبةالمسائل‌النصریة / مشتمل بر بیست رساله / تألیف نصیرالدین طوسی؛ به‌اهتمام و مقدمهٔ عبدالله نورانی. ــ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
سی و هشت، ۲۹۷ ص.
ISBN 964-426-233-6
ص.ع. به انگلیسی: Nasir al-din al-Tusi. Ajvebat al-Masa'il- Nasiriyat: (responses to 20 questions).
کتاب حاضر مجموعهٔ رسائل خواجه‌نصیرالدین طوسی است که دو رساله از آن به فارسی است.
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
۱. فلسفهٔ اسلامی ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. کلام ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. دانشمندان اسلامی ــ نامه‌ها. الف. نورانی، عبدالله. ب. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ج. عنوان. د. عنوان: النصیریه.
BBR۸۴۹
۱۸۹/۱
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۳-۲۳۹۴۰م

کتابخانه
حقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
ثبت: ۰۴۲۲۱۹
ثبت:

اجوبةالمسائل‌النصیریه

تألیف نصیرالدین طوسی

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدیر نشر: رحمت‌الله رحمت‌پور
چاپ اول: ۱۳۸۳
تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه
ناظر چاپ: سیدابراهیم سیدعلی
چاپ و صحافی: چاپ اتحاد
ردیف انتشار: ۳۷-۸۳

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

شابک ۶-۲۳۳-۴۲۶-۹۶۴ ISBN 964-426-233-6

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلفن: ۲-۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۰۲۶۳۱۷

فهرست

أجوبة المسائل الواردة على نصيرالدّين الطوسيّ

مقدّمة مصحّح ..... هفت
١ـ أجوبة المسائل الرّوميّة ١
٢ـ أجوبة مسائل فخرالدّين أبومنصورالكازرونيّ ٧
٣ـ أجوبة مسائل نورالدّين عليّ الشّيعيّ ١١
٤ـ أجوبة مسائل بهاءالدّين المياوجيّ ١٩
٥ـ أجوبة مسائل عزّالدّين أبوالرّضا سعد بن منصور بن كمونة البغداديّ ٢٥
٦ـ أجوبة مسائل محمّد بن حسين الموسويّ ٣٥
٧ـ أجوبة مسائل فخرالدّين محمّد بن عبدالله بيارى قاضى الهراة ٤١
٨ـ أجوبة مسائل السّيد ركن الدّين الإسترابادىّ ٤٧
٩ـ أجوبة مسائل عليّ بن سليمان البحرانيّ ٧١
و هى المعروفة بشرح رسالة مسألة العلم .....
و فيها شرح المسائل الأربع والعشرين .....
١٠ـ مباحثاتٌ بين نصيرالدّين الطوسيّ و نجم الدّين الكاتبيّ و هى ستّة عناوين ١٠٩
١ـ رسالة إثبات الواجب سبحانه و تعالىٰ .....
٢ـ تعليقات الطوسيّ علىٰ رسالة الكاتبى .....

٣ـ مناقشات الكاتبيّ علىٰ تعليقات الطوسيّ .....
٤ـ نقد الطوسيّ علىٰ مناقشات الكاتبيّ .....
٥ـ خاتمة في الاعتراف بالحقّ من الكاتبيّ .....
٦ـ تقدير الطوسيّ لعمل الكاتبيّ .....
١١ـ أجوبة المسائل الطبيّة، و هي عشرة عناوين ١٥٥
١٢ـ أجوبة مسائل صدرالدّين محمّد القونويّ و هي مفاوضات ثلاثه ١٧٣
١ـ رسالة صدرالدين القونويّ إلىٰ نصيرالدّين الطوسيّ .....
٢ـ أجوبة نصيرالدّين الطوسيّ عن مسائل صدرالدّين القونويّ .....
٣ـ الرّسالة الهادية لصدرالدّين القونويّ .....
١٣ـ مسائل نصيرالدين الطوسيّ عن شمس‌الدّين الخسروشاهيّ ٢٦٥
١٤ـ أجوبة مسائل جمال‌الدّين البحرينيّ ٢٦٧
١٥ـ رسالة عزّالدّين الحسن المراغيّ إلىٰ نصيرالدّين الطوسيّ ٢٦٩
١٦ـ رسالة نصيرالدّين الطوسيّ إلىٰ عين‌الزّمان‌الجيلويّ ٢٧١
١٧ـ رسالة نصيرالدّين الطوسيّ إلىٰ أثيرالدّين الأبهريّ ٢٧٣
١٨ـ جواب نصيرالدّين الطوسيّ عن رسالة قاضي البحرين ٢٧٧
١٩ـ رسالة نصيرالدّين الطوسيّ إلىٰ خواجه رضا بزلق ٢٧٨
٢٠ـ أجوبة مسائل شمس‌الدّين محمّد الكيشيّ ٢٧٩
نمايه
١ـ آيات ٢٨٩
٢ـ روايات ٢٨٩
٣ـ اشعار ٢٩٠
٤ـ كسان ٢٩٠
٥ـ گروه‌ها ٢٩١
٦ـ جاي‌ها ٢٩٢
٧ـ كتاب‌ها ٢٩٢
٨ـ منابع ٢٩٣
فهرست انتشارات پژوهشگاه ٢٩٥

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدّمه

۱ـ نگاهی به زندگی و کارهای خواجهٔ طوسی

ابوجعفر محمّدبن محمّد بن حسن طوسی، ملقّب به نصیرالدّین و مشهور به خواجه نصیرطوسی، متولّد ۵۹۷ و متوفّیٰ ۶۷۲. متکلّم و حکیم و ریاضی‌دان و منجّم و نویسنده، از بزرگترین شخصیّت‌های علمی و مذهبی و سیاسی جهان اسلامی و از افتخارات عالم تشیّع به شمار می‌رود. ظهور نبوغ فکری، وسعت اطّلاع و آثار فراوان او در علوم مختلف و اثری که در دانشمندان معاصر خویش پس از خود گذاشته است او را چنان مشهور آفاق ساخته که علما از وی به عناوین گوناگون، همچون «استاد بشر» و «خاتم‌المحققین» یاد کرده‌اند. با این پیشینه، تاکنون، چنانکه باید، به آثار این حکیم ذوفنون در زمانهای ظهور وسایل چاپ کتاب توجّهی مناسب نشده، و هنوز رسایل مهّم او در دسترس جویندگان قرار نگرفته است، و به همین جهت تأثیر کارهای او در میان طالبان علم فراگیر نشده است، و باید روزی فرا رسد که افکار علمی او نه تنها در حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی سایه گستر شود، بلکه جهانیان نیز با اندیشه‌های علمی و کلامی و ریاضی و فلسفی و منطقی و اخلاقی او آشنا گردند. خواجهٔ طوسی در همه عمر خویش با نهایت

جدّیّت و کوشش در پی دانش و جستجوی معرفت بود. نگاهی گذرا به دوران زندگی او در این باره ما را از تفصیل سخن بی‌نیاز می‌کند.

۱ـ خاندان. پدر طوسی وجیه‌الدّین محمّد از فقیهان شیعهٔ امامیّهٔ اثنی عشری و از محدّثان است. و به کار علمی و خدمات دینی و اجتماعی می‌پرداخته است.

۲ـ ولادت. او در هنگام طلوع خورشید، روز یک‌شنبه، یازدهم جمادی‌الأولیٰ در سال ۵۹۷ در طوس، پا در این جهان گذارده است. و در دامن محبت پدر و مادر مزهٔ شیرینی زندگی و زیستن با خویشان و خانواده را چشیده است.

۳ـ دانش‌آموزی. در کودکی، درس قرآن مجید و دانشهای ادبی و فقه و حدیث از پدر فراگرفت، و مقدّمات علوم منطق و حکمت و تفکّرات عقلی را از دائی خوش نورالدّین علیّ‌بن محمّد الشّیعیّ آغاز کرد، و همزمان از دانشهای ریاضی از حساب و هندسه و جبر و هیأت در نزد کمال‌الدّین حاسب بهره برد. و سپس به نیشابور، شهر دانش و فرهنگ در آن عصر رفت، و درس طبّ و پزشکی را از قطب‌الدّین مصری که او خود شاگرد فخرالدّین رازی بوده آموخت. و حکمت را نزد فریدالدّین داماد نیشابوری، که او از صدر سرخسی از افضل غیلانی از ابوالعبّاس لوگری از بهمنیار، از ابن سیناگرفته بوده، به شاگردی نشست. و سپس به قصد طلب علم، به سرزمین ری و عراق رفته، در محضر کمال‌الدّین مصری ریاضیّات عالی خواند و نزد معین‌الدّین سالم فرزند بدران مصری کتاب غُنیةالنّزوع در دو علم اصول و فروع بیاموخت، و در سال ۶۱۹ اجازهٔ روایت گرفت. و با ابن طاووس و ابن میثم بحرانی در درس ابوالسعادات اصفهانی مشارکت داشت، و علم حدیث را از دایی پدرش نصیرالدّین عبدالله، از عفیف الدّین محمّد از علیّ قمی از شیخ‌الطائفه، محمّدبن حسن طوسی، و استادان دیگر تا سیّد مرتضی و شیخ مفید سلسلهٔ حدیث را پیوند داد. و هم در این زمانها به تدریس علوم مختلف به جویندگان دانش اشتغال داشت.

۴ـ در میان اسماعیلیّه. در پی یورش مغولان به سرزمینهای شرقی در حوزهٔ

حاکمیّت ناصرالدّین محتشم قُهستان و علاءالدّین شاه الموت بود. ودر سالهای میان ۶۳۲ تا ۶۵۴ کتابهایی، مانند شرح‌الإشارات و اخلاق محتشمی و اخلاق ناصری به رشتهٔ نگارش درآورد و درکارهای عالمانه طرف مشورت و اظهار نظر بود.

۵ـ در حکومت هلاکو. پس از سال ۶۵۴، و پیروزی هلاکو بر بنی‌عبّاس در بغداد بود و به حلّه مرکز علمای امامیّه رفت و به مجلس درس فقیه بزرگ شیعه محقق حلّی در هنگامی که درس می‌گفت حاضر شد و به منظور احترام او در بحث شرکت نمود.

۶ـ تأسیس رصد مراغه. زمینهٔ بنای رصد را فراهم کرد و سرمایهٔ لازم را به دست آورد و دانشمندان را فراخواند، و گروهی از عالمان و مهندسان که افضل اهل زمان بودند، همچون مؤیّدالدّین عُرضی دمشقی و فخرالدّین خلاّطی تفلیسی و نجم‌الدّین کاتبی و فخرالدّین مراغی و تومچی خانبالغی چینی همکار او شدند. و کار رصدخانه را روبه‌راه کرد و زیج ایلخانی را نگاشت.

۷ـ کتابخانه. کتابها و نوشته‌های فراوان و پراکنده را گرد آورد که پس از یورش لشکریان مغول در امان مانده بود و کتابخانه‌ای در حدود چهارصد هزار کتاب تأسیس کرد. و ابن‌الفوطیّ عالم جامع را به کتابداری آنجا گماشت.

۸ـ حفظ اوقاف. توجّه و رعایت ویژه داشت به اوقاف و در هر شهری نماینده‌ای تعیین کرد. و برای زندگی دانشمندان و فقها و مدرّسان و دانش‌آموزان و نیازمندان حقوق تعیین کرد و قانون و قاعده برای اصلاح و نگهداری اوقاف مقرّر داشت.

۹ـ توجّه به اهل علم. مدرسه‌ها را مورد رعایت داشت که در آنها علوم فقه و شریعت و طب و ریاضی و حکمت و دیگر دانشها تدریس می‌شد و دانش‌جویانی از سراسر جهان گرد آمدند و از هر جهت به وضع آنها می‌رسد و پدرانه آنان را مشمول مرحمت خویش داشت، و آنها از دانش و رفتار حکیمانهٔ او بهره‌مند بوده و آسایش یافته بودند.

۱۰ـ تعلیم و تدریس. طالبان علم در سفر و حضر سایه‌وار برگرد او جمع شده و از

علم و معرفتش بهره می‌بردند. گروهی به تدریس و تألیف کتاب نیز می‌پرداختند و گروهی به دیگر شهرها می‌رفتند و مردم را به معارف اسلامی و علمی آشنا می‌ساختند و چراغ دانش را در همه جا روشن نگاه می‌داشتند. نمونه: علاّمهٔ حلی و قطب‌الدّین شیرازی، رکن‌الدّین استرآبادی، سیّدرضا آبی، غیاث‌الدّین ابن طاووس، محیی‌الدّین عبّاسی و همام تبریزی و اثیر همدانی و مجد همدانی و بسیاری دیگر.

۱۱ـ مرجعیّت علمی. چراغ دانش و دانایی او بسیاری جاها را روشن کرد و از هر سو به سوی او رو می‌آوردند و هر یک را در خور آمادگی او پاسخ می‌داد و گرفتاریها را از میان برمی‌داشت و هم در نزد حاکمان به شفاعت می‌رفت. و جان و مال و عرض بسیاری را از کشتن و ظلم و ستم کشیدن رهایی می‌بخشید و به همه نیازمندان از دور و نزدیک، به ویژه دوستاران خاندان رسالت و علویان، رسیدگی داشت و پناهگاه همگان گردیده بود.

۱۲ـ اخلاق. خداوند از او موجودی ساخته بود در قالب کمال و جلال و ظاهری آراسته و سیرتی نیکو. کریم بود و خوش رفتار، با صبر و حوصله، دارای همّت بلند، در پیشامدها بردبار و در سختیها شکیبا، و دربارهٔ او توان گفت: هر چه خوبان همه دارند تو تنها داری.

۱۳ـ مذهب. در خانوادهٔ علم و دین زاده، جانش با مهر و دوستی خاندان رسالت و ولایت علیهم‌السلام پرورده، به دست و زبان مایهٔ ترویج و نشر مذهب اهل بیت پیغمبر اسلام ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ بود و به‌هرگونه که توانست در پیشرفت دین و ولایت به‌خدمت قیام کرد. بر این زاد و بر این بود تا جان به جان آفرین تسلیم کرد، این است رستگاری بزرگ.

۱٤ـ وفات. در شهر بغداد در هنگام غروب آفتاب، روز عید غدیر، به سال ٦٧٢، پس از ۷۵ سال زندگی به دیدار پروردگار شتافت و در آستان قدس حضرت امام هفتم موسی‌بن جعفر و امام نهم محمدبن علی‌تقی جواد برای همیشه آرام گرفت.

۱۵ـ فرزندان. صدرالدّین علی و اصیل‌الدّین حسن و فخرالدّین احمد فرزندان او، هر کدام از علوم ادبی و ریاضی و دینی بهرهٔ بسیار داشتند. صدر ادیب عالم و مهندس حکیم، اصیل در حیات پدر به کار رصد مراغه مشغول، و فخر فاضل و منجّم کامل شد، جلوهٔ کمال پدر در علم و فضل و اخلاق آنان نمودار بود.

۱۶ـ آثار. از خواجهٔ طوسی در ادب و تفسیر و کلام و فقه و اخلاق و اقسام حکمت، از منطقی و طبیعی و الهی و طبّ و ریاضی، نزدیک به دویست کتاب و رساله و مقاله و فایده و جواب سؤال میراث مانده است.

۱۷ـ شرکت در نشر دانش. در روزگار الموتیان و قهستانی‌ها و در دولت هلاکو به کوشش او فرهنگ اسلامی و انسانی از در آتش سوختن و غارت شدن نگاهبانی شد، از چندین راه، از درس و آموزش و آموزگاری و پروردن آموزگاران و نویسندگان و ترویج علوم و معارف و پایه گذاری کتابخانه‌ای با چهارصد هزار کتاب، هر چند در روزگاران پس از وی پاره‌ای از آنها از میان رفت، سرقت شد و یا ضایع گردید ولی نشان مقداری از آن کتابها اکنون در کتابخانه‌های داخل و خارج کشورهای اسلامی در دست است.

۱۸ـ آنچه دربارهٔ او گفته‌اند: ۱ـ محقق حلّی گفته: افضل علمای اسلام. ۲ـ علاّمهٔ حلّی: این شیخ افضل اهل عصر در علوم عقلی و نقلی بود و شریف‌ترین آن کسانی که دیده‌ایم در اخلاق. ۳ـ مؤیّد عُرضی: افضل علمای اسلامی، همه برگرد او می‌گردیدیم. ٤ـ کاتبی: افضل متقدّمین و متأخّرین. ۵ـ قطب شیرازی: درس طبّ بر هر که خواندم به دل ننشست تا به خواجهٔ طوسی و کعبهٔ دانش رسیدم. ٦ـ ابن خلدون: خواجهٔ طوسی در شرح اشارات بالا دست فخر رازی زده است. ۷ـ غیاث‌الدّین کاشانی: استاد البشر و اعلم از همه طوسی است. ۸ـ نظام نیشابوری: کتاب التذّکره ریاضی خواجهٔ طوسی داناترین همه. ۹ـ محقق کرکی فقیه: اعلم المتقدّمین و سیّد متأخرین. ۱۰ـ میرداماد: خاتم‌البرعة‌المحققین. ۱۱ـ شیخ محمّد بهائی: آن از همه ارفع و اعلیٰ در رأی و تحقیق. ۱۲ـ ملاّصدرا: افضل المتأخرین.

۱۳ـ شیخ مرتضیٰ انصاری: مروّج این دانش، بل زنده کنندهٔ آن، نصیرالملّة والدّین.

۱۹ـ پایگاه جهانی: ۱ـ بروکلمان: طوسی شناخته‌ترین علمای قرن هفتم. ۲ـ سارتن: طوسی اعظم علمای اسلام و اکبر ریّاضیّین آنان. ۳ـ ایوانا استاد مسکو: طوسی از اعاظم علماء است. ٤ـ جرجی‌زیدان: طوسی بنای رصدخانه کرد، دانایان را گرد آورد، در روزگاران مغولان ستارهٔ دانش بر دست این ایرانی بردرخشید، تو گویی چراغی روشن بود در شبی تاریک، پاره‌ای از آثار او به زبان لاتین برگرداننده شده است. ٥ـ ابوعبدالله زنجانی: دانشمندان فرنگی، به منظور زنده نگاه داشتن نام طوسی، کوهی در کره ماه را به نام او نامگذاری کرده‌اند.

* * *

این بود اندکی از بسیار دربارهٔ خواجهٔ طوسی، تفصیل سخن را در آنچه تاکنون دانشمندان نشر کرده‌اند و می‌کنند می‌توان دید: ۱ـ احوال و آثار طوسی از مرحوم سیّدمحمّد تقی مدرّس رضوی استاد دانشگاه تهران. ۲ـ یادنامهٔ طوسی در دانشگاه تهران، در سال ۱۳۳٦. ۳ـ دانشمند طوس، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۹. ٤ـ مجلّهٔ فرهنگ، پژوهشگاه علوم انسانی، ش ٤٤، سال ۱۳۸۱.

میراث علمی خواجهٔ طوسی را از راههای مختلف، تصحیح و ترجمه و شرح و تحلیل و نشر و تدریس باید زنده نگاه داشت. امید است که برای احیاء آثارکلامی و فقهی و فلسفی و ادبی و ریاضی خواجهٔ طوسی که به زبان عربی و زبان فارسی موجود است اهل درد بیندیشند و خفتگان موظّف را از خواب غفلت بیدارکنند. چون اکنون بنابر ضرورتی، ادارهٔ انتشارات تصمیم داردکه همین مقدار چیده شده را عرضه کند، از نشر آنچه برای درج در این ماحضر از تعلیقات آماده شده بود بازماندیم. مناسب می‌نماید که برای اطّلاع علاقه‌مندان فهرست برخی از آثار ریاضی خواجهٔ طوسی، به ویژه تحریرات او که در حیدرآباد دکن هند خوشبختانه به چاپ مقدّماتی رسیده است ذکر شود.

۲ـ آثار و تحریرات ریاضی خواجهٔ طوسی

۱ـ تحریر اقلیدس، یا تحریر اُصول‌الهندسة، به وسیلهٔ مترجمان، از جمله حجّاج‌بن یوسف بن مطرکوفی و اسحاق بن حنین و سعید بن یعقوب دمشقی، در زمانهای دراز، ترجمه و اصلاح شده و خواجهٔ طوسی تحریرکرده است.

۲ـ تحریرالمجسطی، بطلیموس قلودیوس (مشهور به فلوذی)، مؤلّف مجسطی که در بیان اوضاع و احوال افلاک و حرکات سیّارات و بهترین کتاب در فنّ هیأت است، به وسیلهٔ حجّاج الحاسب و ثابت بن قرّه اصلاحی خوب شده و خواجه طوسی تحریرکرده است. و دیگران بر آن شرح و حاشیه دارند، از جمله غیاث‌الدّین منصور دشتکی شیرازی در قرن دهم.

۳ـ تحریرالأکر لمانا لاووس درکرات متحرّکه و کرات ساکنه. خواجهٔ طوسی در مقدّمهٔ تحریر خود به ذکرکوششهای خویش در این کار پرداخته است.

٤ـ تحریرالأکر لثاوذوسیوس. این کتاب از بهترین کتابهای متوسّط میان اُصول اقلیدس و مجسطی است که قسطابن لوقای بعلبکی از یونانی به عربی ترجمه کرده است و خواجهٔ طوسی تحریرکرده است.

۵ـ تحریرالمأخوذات فی اُصول اُصول الهندسة، تألیف ارشمیدس و ترجمهٔ ثابت‌بن قُرّه و تحریر خواجهٔ طوسی است.

٦ـ تحریر المعطیات فی‌الهندسة، مؤلّف آن اُقلیدس و مترجم إسحاق‌بن حنین و اصلاح شدهٔ ثابت بن قرة و تحریر خواجهٔ طوسی است.

۷ـ تحریرکتاب‌الکرة المتحرکة، تألیف اطولوقس و ترجمه و اصلاح ثابت بن قرّه و تحریر خواجه طوسی است.

۸ـ تحریرکتاب معرفة مساحة الأشکال البسیطة والکریّة، تألیف بنی موسیٰ، محمّد و حسن و احمد، مشتمل بر ۱۸ شکل و تحریر آن از خواجهٔ طوسی است.

۹ـ تحریرکتاب اللیّل والنهّار، تألیف ثاوذوسیوس و تحریر خواجهٔ طوسی.

۱۰ـ تحریر کتاب المناظر، اصل آن از اقلیدس، تعریب اسحاق بن‌حنین، و اصلاح ثابت بن قرّه و تحریر آن، در سال ٦٥١، به دست خواجهٔ طوسی انجام شده است.

۱۱ـ تحریر کتاب جرمَی‌النّیّرین و بُعدَیهما، تألیف أرسطوخس و بر هفده شکل مشتمل است و خواجهٔ طوسی، در سال ٦٥٣، آن را تحریر کرده است.

۱۲ـ تحریرالمطالع، اصل آن از ابسقلاووس است، که قسطابن لوقای بعلبکی از یونانی به عربی ترجمه کرده و به دست یعقوب بن اسحاق کندی اصلاح شده، و خواجهٔ طوسی تحریر کرده است.

۱۳ـ تحریر کتاب الطلوع والغروب، اصل آن از اطولوقس است، و قسطابن لوقا آن را ترجمه و ثابت‌بن قرّه و کندی اصلاح کرده و به وسیلهٔ خواجهٔ طوسی تحریر شده است. این تحریر مشتمل بر دو مقاله و دارای ٣٦ شکل است.

١٤ـ تحریر کتاب المفروضات، اصل آن از ارشمیدس و ترجمهٔ آن از ثابت‌بن قرّه و تحریر آن از خواجهٔ طوسی است، و دارای ٣٦ شکل است.

١٥ـ تحریر کتاب ظاهرات الفلک، تألیف أقلیدس و ترجمهٔ ثابت بن قرّه و توسط خواجهٔ طوسی تحریر شده و در بعضی نسخه‌ها دارای ٢٣ شکل و در بعضی مشتمل بر ٢٥ شکل بوده است.

١٦ـ تحریرالکرة والأستوانة، ارشمیدس آن را نگاشته، و به وسیلهٔ ثابت بن قرّة از یونانی به عربی ترجمه شده و خواجهٔ طوسی آن را شرح و تحریر کرده است. و در مقدّمهٔ آن از جستجوی محرّر یاد شده است.

١٧ـ تحریر کتاب المساکن، اصل آن از ثاوذوسیوس است که قسطابن لوقا آن را از یونانی به عربی ترجمه کرده و تحریر آن از خواجهٔ طوسی است این کتاب دارای ١٢ شکل و در سال ٦٥٣ تحریر شده است.

١٨ـ کتاب‌المخروطات، اصل آن از ایلونیوس است در هفت مقاله، پنج مقالهٔ اوّل آن را هلال حمصی و مقالهٔ ششم و مقالهٔ هفتم آن را ثابت بن قرّه ترجمه کرده است. و

احمدبن موسیٰ آن را اصلاح کرده و خواجهٔ طوسی به تحریر آن پرداخته است. نسخهٔ خطی آن درکتابخانه آستان قدس رضوی، به شمارهٔ ١٦٤ ریاضی، مضبوط است.

١٩ـ رسالة فی أحوال‌الخطوط المنحنیة، مؤلّف آن ابلونیوس نجّار حکیم ریاضی است، مشتمل بر هفت مقاله، چهار مقالهٔ اوّل را احمدبن موسیٰ و سه مقالهٔ دیگر را ثابت بن قرّه ترجمه نموده‌اند. و حسن و احمد بنی موسی بن شاکر به اصلاح آن پرداخته‌اند، و خواجهٔ طوسی تحریرکرده، و در مقدّمه توضیح محرّر دیده می‌شود.

٢٠ـ کتاب کشف القناع عن أسرار الشّکل القطّاع، درکشف الظنون آمده که طوسی آن را به فارسی ترجمه کرده و سپس به تعریب آن پرداخته، دارای پنج مقاله و هر یک شامل چندین شکل و فصل است. نسخه‌های خطی آن فراوان است، در کتابخانهٔ آستان قدس، ش ٥٥٩ و ٥٥٩١ و ٥٤٦٧، نگاهداری می‌شود.

٢١ـ کتاب تربیع‌الدّائرة، اصل آن از ارشمیدس و تحریر آن از خواجهٔ طوسی است، نسخهٔ آن در آستان قدس، ش ٥٣٩٥، موجود است.

٢٢ـ رسالة فی انعطاف الشّعاع و انعکاسه، این رساله را درکشف الحُجُب والأستار وکشف الظنون و آداب اللغة العربیّة جرجی زیدان به خواجهٔ طوسی نسبت داده‌اند و نسخهٔ آن در دانشگاه تهران و مجلس موجود است.

٢٣ـ الرّسالة الشّافیة عن الشّکّ فی‌الخطوط المتوازیة، اصل آن از اقلیدس صاحب اُصول هندسه است. تحریر آن از خواجهٔ طوسی. دربارهٔ این رساله کارهای فراوان شده، یکی نامهٔ علم‌الدّین قیصر به خواجهٔ طوسی و پاسخ خواجهٔ طوسی به آن. نسخه‌های خطی آن موجود است.

٢٤ـ التّذکرة‌النّصیریّة، در هیأت، شروح و حواشی بسیار بر آن نوشته‌اند.

٢٥ـ کتاب جوامع‌الحساب بالتّخت والتّراب، از خواجهٔ طوسی، دربارهٔ این رساله تحقیقات بسیار شده است و آن را دکتر سعیدان در اُردن چاپ کرده است.

٢٦ـ رسالهٔ معینیّه، یا المفید در هیأت، به‌زبان فارسی. خواجهٔ طوسی آن را برای ابوالشّمس معین فرزند ناصرالدّین محتشم قُهستان نگاشته، و به‌وسیلهٔ مرحوم محمّدتقی دانش‌پژوه، به‌صورت عکسی، در انتشارات دانشگاه تهران به‌چاپ رسیده است.

۲۷ـ شرح رسالهٔ معینیّه، به زبان فارسی، این رساله نیز با همّت مرحوم دانش‌پژوه در انتشارات دانشگاه تهران به صورت عکسی چاپ شده است.

۲۸ـ رساله مختصر در معرفت تقویم، مشهور به سی‌فصل، کتاب درسی بوده است و بر آن شروح بسیار نوشته شده است.

۲۹ـ رسالهٔ مدخل تعلیم النجّوم، منظومه‌ای به زبان فارسی، منسوب به خواجهٔطوسی، نسخهٔ آن درکتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی در ضمن کتب موقوفهٔ میرزاطاهر تنکابنی موجود است. این منظومه در حواشی کتاب بیست باب ملّامظفّر در سال ۱۲۸۲ هجری و در یادنامهٔ مرحوم حبیب یغمائی به چاپ رسیده است.

۳۰ـ ترجمهٔ صورالکواکب، به زبان فارسی، مؤلف آن أبوالحسین عبدالرحّمان بن عمربن محمّد بن سهل صوفی شیرازی (۲۹۱ـ۳۷۶ هـ) است که خواجهٔ طوسی آن را ترجمه کرده است، و به وسیلهٔ بنیاد فرهنگ ایران به صورت عکسی و چاپ حروفی نشر شده است.

۳۱ـ شرح ثمرهٔ بطلمیوس، در احکام نجوم است، و آن شرح و توضیح صدکلمه است. نسخه‌های آن در آستان قدس، ش ۵۲۵٤ و ش ٥٤٦٠، و مجلس، ش ۱٦۹ و نسخهٔ مورّخ آن به سال ٦۷۱ درکتابخانهٔ ملّی پاریس است.

۳۲ـ زیج ایلخانی، به زبان فارسی، در احوال و حرکات کواکب که از رصد کردن معلوم می‌شود، در چهار مقاله، نسخه‌های آن فراوان و شروح آن به‌نامهای: توضیح زیج ایلخانی، الزّیج‌الخاقانی، العمدةالخاقانیّة، وکشف الحقائق موجود است.

۳۳ـ رساله در بیان صبح کاذب، نسخهٔ آن درکتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار(مدرسهٔ شهید مرتضی مطهّری)، ش ۲۹۱ و مجلس، ضمیمهٔ رسالهٔ زبدةالهیأة موجود است.

۳٤ـ رساله در تحقیق قوس قزح، نسخهٔ آن درکتابخانهٔ ملک، تهران، در مجموعهٔ ٤٦۸۱، وکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۳۵ـ بیست باب در معرفت اسطرلاب، نسخهٔ آن در آستان قدس، ش ۵۲٤۲ و ش ۵۲٤٦، مجلس، ش ۱۵٤٦. و شروح آن از: کیا جرجانی، و مطلع‌الأنوار فصیح بسطامی، و محمّدبن سلیمان برسوی و ملّاعبدالعلی بیرجندی و نظام‌الدّین حسینی و حسین شرف‌الدّین اردبیلی موجود است.

۳ـ صاحبان مسائل و مآخذ نسخه‌های مسائل

۱ـ أجوبة‌المسائل الرّومیّة. أسوْلة وردت من الرّوم علیٰ ید شرف‌الدّین، محمّدبن محمود الرّازیّ، برّدالله مرقده. از این رازی و کسی که مسائل رومیّه را نوشته بوده است خبری و اطّلاعی نداریم. این مسائل تحت عنوان ۲۲ شماره است. نسخه‌های خطّی آن در چهار کتابخانه شناسایی شده است: ۱ـ مدرسهٔ غرب همدان، مجموعه، ش ۱۱۸۷، (رسالهٔ ششم، ص ٤٨٨) ۲ـ دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۲۹۳ ج، مشتمل بر ٦٦ رساله، (رساله دوازدهم). ۳ـ مجلس شورای اسلامی، مجموعه، ش ۲۹۳۸. (ص ۱٤۱-۱٤۳). ٤ـ دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۸۷۱. (رسالهٔ دوازدهم).

۲ـ أجوبة مسائل فخرالدّین ابو منصور کازرونی. فخرالدّین ابومسعود، منصوربن محمّدبن محمود بن منصور کازرونی حکیم و طبیب، در سال ٦٦٦ به مراغه وارد شد، و به محضر مولانا نصیرالدّین ابوجعفر طوسی رسید. خواجهٔ طوسی او را تبجیل و احترام کرد و چنانکه سزاوار شأنش بود از او پذیرایی فرمود، و به مدرسهٔ صدریّه‌اش جای داد. کازرونی کتب فراوانی از حکمت و طب و ریاضی با خود آورده بود و آنها را به خواجهٔ طوسی عرضه داشت، وی یکی را برگزید و از او گرفت. شمس‌الدّین مسعود فرزند کازرونی به همراه پدر بود، پدر دوبیتی از نظم خویش به به پسر آموخته و بدو گفته بود که هرگاه خواجه از نامت پرسید این رباعی را برخوان. اتّفاقاً خواجه از او پرسید. مسعود فوراً این رباعی را بخواند:

چون خاک جناب درگهت بوسیدم طوبیٰ لک طوبیٰ زفلک بشنیدم
مسعود، پدر کرد مرا نام، ولیک مسعود کنون شدم چو رویت دیدم

(ابن‌الفوطیّ، تلخیص مجمع‌الآداب، ج ٤، قسم ثالث، ص ٤۱۸). نسخهٔ آن: دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۷۹ (ص ۲۵-۲٦).

۳ـ أجوبة مسائل نورالدّین علیّ الشّیعیّ. خواجهٔ طوسی در اجازه‌ای که به

تحصیل مشغول شد و بسیار ذکی و زیرک بود. در آن وقت قطب شیرازی در ممالک روم بود، پس خواجهٔ طوسی او را بر سایر شاگردان خویش مقدّم داشت، حکمت و فلسفه تدریس می‌کرد و بخوبی از عهده برمی‌آمد. بر تجرید و دیگر کتب خواجهٔ طوسی حواشی نوشت، وقتی که خواجه در سال ۶۷۲ عازم بغداد شد وی ملازم استاد خود بود، و پس از مرگ خواجه به موصل رفت و در مدرسهٔ نوریهٔ آنجا تدریس می‌کرد و اوقاف آن سامان به نظر وی مفوّض گردید. نسخه‌ها: ۱ـ کتابخانهٔ مسجد گوهرشاد، مشهد، ش ۸۲۷. ۲ـ ملک، مجموعه، ش ۴۶۸۱. ۳ـ مجلس، مجموعه، ش ۱۷۳۰/۲۳.

۹ـ أجوبهٔ مسائل جمال‌الدّین علیّ‌بن سلیمان البحرانیّ. ابوجعفر احمدبن علیّ‌بن سعید بن سعاده ستراوی بحرانی، عالمی نبیل و متکلّمی جلیل همزمان با خواجهٔ طوسی بوده و پیش از او درگذشته است. شیخ جمال‌الدّین، ابوالحسن علیّ‌بن سلیمان بحرانی فاضل مشهور از شاگردان او بوده است. کمال‌الدّین را رساله‌ای است در مسألة‌العلم و آنچه مناسب آن از صفات باری‌تعالی است، و آن مشتمل بر بیست و چهار مسأله و مشهور به رسالة مسألة العلم است. بعد از وفات وی شاگردش جمال‌الدّین رسالهٔ مذکور را به خدمت خواجه فرستاد و درخواست شرح آن را نمود و خواجه آن را شرح بسیار نافعی کرد و نزد جمال‌الدین فرستاده و این جمال‌الدّین علی بحرانی را تألیفی به نام اشارات در حکمت و کلام است که شاگردش شیخ میثم بحرانی بر آن شرحی نوشته است. این شرح مسألة‌العلم در نامهٔ آستان قدس و نیز جداگانه در چاپخانهٔ دانشگاه مشهد، در سال ۱۳۴۵، به وسیلهٔ این بنده به چاپ رسیده است. نسخه‌ها: ۱ـ آستان قدس، مجموعه، ش ۱۰۹۵ و ش ۷۷۳۶. ۲ـ دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۲۲.

۱۰ـ مباحثات بین الطوسیّ والکاتبیّ. نجم‌الدّین علیّ‌بن عمر بن علیّ کاتبی دبیران قزوینی از حکما و علمای اسلامی در منطق و حکمت و کلام و ریاضی و رصد استاد بود. در قزوین و جوین مجلس درس داشته است تا این که طوسی او را

برای شرکت در کار رصد مراغه دعوت کرد، پس بدانجا شتافت. طوسی در جوابهایی که به سئوالات کاتبی داده است او را به عباراتی، نظیر: علاّمة العصر، أفضل العالم، الإمام الکبیر، عزّالإسلام والمسلمین، المحقّق المدقّق، العالم الکامل ستوده است. علاّمهٔ حلّی شاگرد کاتبی در اجازهٔ بنی‌زهره (بحارالانوار، ج ۱۰۷، ص ٦٦) دربارهٔ او می‌فرماید: کان من فضلاء العصر وأعلمهم بالمنطق، و له تصانیف کثیرة، قرأت علیه شرح الکشف إلاّ ما شذّ، و له خلق حسن و مناظرات جیدّة، وکان من أفضل علماء الشّافعیّة، عارفاً بالحکمة. نسخه‌ها: ۱ـ آستان قدس، ش ۲۹۷. ۲ـ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۸٤ (موقوفهٔ آل‌آقا) ۳ـ دانشگاه تهران، ش ۸٦۳. فیلم، ش ۳٦۱۷.

۱۱ـ أجوبة المسائل الطبیّة. نجم‌الدّین الکاتبی القزوینی سائل این اجوبه در شمارهٔ ۱۰ معرفی شده است. نسخه‌ها: ۱ـ آستان قدس، مجموعه، ش ۵۵۹۰. ۲ـ جنگ مهدوی، ص ۳۸۸. ۳ـ دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۷۹.

۱۲ـ مفاوضات بین‌القونویّ والطوسیّ. شیخ صدرالدّین محمّدبن اسحاق القونیوی ـ قدّس اللّه تعالیٰ روحه ـ کنیت وی ابوالمعالی است، جامع بوده است میان جمیع علوم، چه ظاهری و چه باطنی، و چه عقلی و چه نقلی. میان وی و خواجه‌نصیرالدّین طوسی أسوله و اجوبه واقع است. و مولانا قطب‌الدّین علاّمهٔ شیرازی در حدیث شاگرد وی است، کتاب جامع‌الأصول را به به خطّ خود نوشته است و بر وی خوانده و به آن افتخار می‌کرده. و از این طایفه شیخ مؤیّدالدّین جَندی و مولانا شمس‌الدّین ایگی و شیخ فخرالدّین عراقی و شیخ سعیدالدّین فرغانی ـ قدّس‌اللّه تعالی أرواحهم ـ و غیر ایشان از اکابر در حجر تربیت وی بوده‌اند و در صحبت وی پرورش یافته‌اند. با شیخ سعدالدّین حمّویی بسیار صحبت داشته است و از وی سؤالات کرده». (عبدالرحمن جامی، نفحات الأنس، ص ٥٥٤). نسخه‌ها: ۱ـ مجموعه، فیلم دانشگاه تهران، ش ۱۰۰۰ از کتابخانهٔ بشیرآغا، ش ۳۵۵، ترکیّه. ۲ـ دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۷٦۲، به خط سیدحیدر آملی، در بغداد،

مدرسةالإمامیّة الغرویّة، مورّخ به سال ۷۶۲. تذکّر: مفاوضات: ۱ـ نامهٔ فارسی و مسائل قونوی به عربی. ۲ـ أجوبهٔ طوسی. ۳ـ أجوبهٔ قونوی، در این چاپ حاضر، ص ۲۳۹، قونوی نوشته: «ممّا ذکر فی أثناء الأجوبة، عن السّؤالات... و ما تیسّرالوقوف علیه من بعض فوائده، کشرح الإشارات...».

۱۳ـ مسائل الطوسی عن الخسروشاهی. شمس‌الدّین خسروشاهی، ابومحمّد عبدالحمید بن عیسیٰ خسروشاهی، (منسوب به خسروشاه که نام قصبه‌ای است در شش فرسنگی تبریز) وی در فنون حکمیّه و اصول طبیّه و علوم شرعیّه استاد، و پیوسته به مطالعهٔ کتب و تدریس طلاّب و محصّلین مشغول بوده است. او در سال ۵۸۰ متولّد شد. پس از تحصیل مقدّمات ادبیّه علم کلام و فنون حکمت را در خدمت فخرالدّین رازی آموخت و از مؤیّد طوسی سماع حدیث کرد تا در اصول و عقلیّات بر اقران خویش تقدّم یافت. و پس از مرگ فخررازی سفری به قهستان کرد و مدّتی نزد محتشم شهاب، رئیس و حاکم اسماعیلیّه که از دانشمندان و حکمای این طایفه بود بسر برد، وی شمس‌الدّین خسروشاهی را گرامی داشت و از محضرش استفاده می‌کرد، و پس از آن از ایران به شام رفت و چندی در آنجا رحل اقامت افکند و به تدریس علوم مشغول شد، و سپس درکرک به خدمت ملک ناصر صلاح‌الدّین داوود بن الملک المعظّم پیوست و منزلتی عظیم داشت و احسان بسیار از او یافت. نسخه‌ها: ۱ـ دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۳۰/۹. ۲ـ مجموعه، ش ۱۰۷۹/۱۹. ۳ـ ش ۱۰۷۹/۱۹. ۲ـ ش ۱۰۷۹/۱۹.

۱۴ـ أجوبة مسائل جمال‌الدّین البحرینیّ. خواجهٔ طوسی در این رساله می‌گوید: «عالم فاضل جمال‌الدّین، ملک‌الحکماء والمتکلمین، افضل‌العالم. و این که این چند سطر را در ذی‌العقدة در سال ٦٤ در شهر مراغه نوشته است، و چون سیّد شریف تاج‌الدّین ابوجعفر شتاب داشته که به بلاد خود بازگردد طوسی نتوانسته است جواب کامل بنویسد. کتابی در علوم حقیقی می‌خواهد عزم دارم مشغول شوم. قصّهٔ سلامان و ابسان در آن نسخه که فرستاده شده مزوّر است. در این ایّام نسخه‌ای دیگر که بی‌شک

کلام شیخ است برای او می‌فرستد. و امّا جوابی از آنچه فاضل سعید کمال‌الدّین ابن سعاده دربارهٔ سخن علاّمهٔ فخرالدّین رازی آورده آنچه به فکر برسد در طیّ دعاء می‌فرستد». از این سخنان گویا مقصود از جمال‌الدّین بحرینی همان جمال‌الدّین علی‌بن سلمیان بحرانی باشد که مسائل شمارهٔ نهم را برای خواجهٔ طوسی فرستاده بود. نسخه: ۱ـ مجموعهٔ بیانی، ش ۲۱۷. فیلم دانشگاه تهران، ش ۱٤۳٦.

۱۵ـ رسالة عزّالدّین حسن المراغیّ إلی‌الطوسیّ. عزّالدّین نحوی مراغی، ابوقرشت حسن معروف به سعفص، ابن عبدالحمید حسن مراغی. ابن الفوطی گوید: او از موطن اصلی به بغداد آمد، و در آنجا اقامت گزید، و علم نحو و صرف و ادب را نزد سعدالدّین سعدبن احمد بیانی خواند و شرح الدّرّة الألفیّة را تصنیف کرد، و پس از چندی اقامت در بغداد به فارس رفت و در شیراز رحل اقامت افکند. او را رسائل و اشعار بسیاری است. مولانا نصیرالدّین طوسی در سال ٦۷۰ نامه‌ای از او به من نشان داد که به خواجهٔ طوسی نوشته و به این جملات شروع شده بود: البحر إن لم نره فقد سمعنا خبره. سلام علیک، أیّها العالم الکبیر والعالم الخبیر، السّمیدع النّحریر، یا من هوالناصر والنّصیر، نعم المولیٰ و نعم النّصیر. این نامه دراز بود و به ذکر همین چند کلمه اکتفا رفت. وی در شیراز به سال ٦٦٦ درگذشت. (تلخیص مجمع‌الآداب، ج ۱، ص ۷۳، و ج ٤، ص ۷۳، و فهرست دانشگاه تهران، ج ۳، بخش دوم، ص ۷۰٦). نسخه: ۱ـ دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۷۹/۲۲.

۱٦ـ رسالة الطوسی إلیٰ عین الزّمان الجیلیّ. جمال‌الدّین عین الزّمان جیلی، بسیار فاضل و دانشمند و از اصحاب شیخ نجم‌الدّین بوده است. شیخ نجم‌الدّین در مدّت عمر دوازده کس را به مریدی قبول کرد، که هر یک از آنها از اولیاء و مشایخ کبار بوده‌اند. گویند که عین‌الزّمان در اوّل کار مجموعه‌ای از لطایف علوم عقلی و نقلی جمع کرده بود که در سفر انیس وی باشد. چون به نزدیک خوارزم رسید، شبی شیخ را در خواب دید که فرمود: ای گیلک پشته بینداز و بیا. چون بیدار شد اندیشه کرد که پشته چه باشد، من از دنیا خود هیچ ندارم، و اندیشهٔ جمع آن را هم ندارم.

شب دوم و سوم باز همان خواب دید. در شب سوم از شیخ پرسید که شیخا آن پشته چه باشد؟ گفت: آن مجموعه‌ای که با خود همراه داری. چون بیدا شد، آن را در جیحون انداخت. وقتی به خدمت شیخ رسید. شیخ گفت: اگر آن مجموعه را به آب نمی‌انداختی تو را هیچ فایده‌ای نمی‌بود... و او به تصفیهٔ باطن مشغول گشت، و پس از تکمیل، شیخ او را عین‌الزّمان لقب داد. (تذکرةالعارفین از علی‌اکبر بن میرزا بابای تبریزی). خواجهٔ طوسی را با عین‌الزمان جیلی روابط دوستی و مصادقت بوده و نامه‌ها به یکدیگر نوشته. وقتی خواجه از وی بعضی مسائل حکمت و عرفان را پرسیده و او جواب داده است. نسخه‌ها: ۱ـ آستان قدس، مجموعه، ش ۵۷۱ (اخبار خطی). ۲ـ دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۲۲.

۱۷ـ رسالهٔ خواجهٔ طوسی به اثیرالدّین ابهری. اثیرالدّین مفضّل بن عمر ابهری از مشاهیر حکمای اسلام و از شاگردان بزرگ فخرالدّین رازی است. وی پس از بروز فتنهٔ تتار به شام رفت و چندی در دمشق بسر برد و سپس به بلاد روم رفت و در آنجام مقیم و به تدریس علوم و تعلیم طلاّب و تألیف کتب مشغول شد و در حکمت الهی و طبیعی و منطق و زیج و هیأت و ریاضی آثار گرانبهایی از خود به یادگار گذاشت. در نامهٔ خواجهٔ طوسی به ابهری چنین آمده است: جناب همایون و ذات میمون مخدوم معظّم، ملک حکماءالعالم، اثیرالملّة والدّین، قطب‌الإسلام والمسلمین، قدوةالعلماء والمحققین، بقیة الأفاضل المتأخرین ـ أدام‌اللّه تعالیٰ علوّه و قرن بالمیامن عشیّة و غدوّه که مقصد آمال افاضل و مطلع انوار فضائل است، همیشه به کرامات ذوالجلال و کمالات لایزال محظوظ و محفوظ باد، و دست تصرّف زمان و عنان تغلّب حدثان از کنف شرف و ساحت باراحتش مردود و مصروف بحقّ‌الحق. نسخه: ۱ـ دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۳۵/۹

۱۸ـ جواب رسالة قاضی‌البحرین. خواجهٔ طوسی در جواب قصیده‌ای که او فرستاده است دربارهٔ وی می‌گوید: سیّد کبیر، علاّمهٔ عصر و افضل دهر، قاضی قضات آفاق، قدوهٔ علمای اقطار، عماد ملّت و دین، رکن اسلام و مسلمین، اکمل

اکابر در ارضین، آنچه آورده شده بوسیدم و آورده را تکریم کردم و در برابر جز شکر و ثناء ندارم و به جای پاداش فقط ستایش و دعا می‌گویم، هر چند تاکنون ملاقات دست نداده چشم به راه دیدار و آمادهٔ اجراء اوامر هستم و امید است از سخنان لطیف شما بهره‌مند شوم. نسخه: ۱ـ دانشگاه تهران: فیلم، ش ۱٤۳٦.

۱۹ـ رسالهٔ خواجهٔ طوسی به رجابزلق. از احوال وی اطلاعی در دست نیست خواجهٔ طوسی در این نامه، خطاب به او می‌گوید: «به قلم مبارک رفته بود که چند سطی متضمّن وعظ می‌باید نوشت». از این نامه دانسته می‌شود که او به خواجهٔ طوسی آشنا بوده و درخواست پندی کرده است. نسخهٔ این رساله در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۲٦۰۲ (برگ ۸۵) و عکس، ش ۲۲۷۹ (برگ ۸۵)

۲۰ـ أجوبة مسائل شمس‌الدّین کیشی. شمس‌الدّین محمّدبن احمد بن عبداللّطیف کیشی، از حکماء بزرگ ایران و از معاصران خواجهٔ طوسی، وی در اغلب علوم تبحّری کامل داشته، و در اصول و فروع و در معقول و منقول صاحب تألیف و تصنیف بوده است. قطب‌الدّین شیرازی از محضر وی استفاده کرده، و در شرح کلیّات قانون ابن‌سینا از استاد خود یاد کرده و به گفتهٔ او استناد جسته است. علاّمهٔ حلّی در اجازهٔ بنی‌زهره او را استاد خود دانسته و در حقّ او می‌گوید: «این شیخ افضل علماء شافعیّه بود، و در بحث منصف‌ترین مردم به شمار می‌رفت. من از محضر او استفاده می‌کردم، وبعضی اوقات اعتراض و ایرادی بر او می‌نمودم. تفکّری می‌کرد، گاه ایراد من را جواب می‌گفت، و گاه اظهار می‌داشت، باشد در این مسأله بیاندیشم. جواب آن را روز دیگر از من بخواه. من پس از دو سه روزی جواب آن را می‌خواستم، و او جواب مسأله را باز می‌داد، و گاه هم به عجز خویش از جواب اعتراف می‌کرد. (بحارالانوار، ج ۱۰۷، ص ٦۵). تولّد او در کیش در سال ٦۱۵ و وفاتش در سال ٦۹۵، و در خانهٔ خود در محلّهٔ ذرک مدفون شد. تفصیل احوال او در شدّالإزار و حواشی محمّد قزوینی آمده است. نسخه‌ها: ۱ـ مجلس، مجموعه، ش ۱۱۷٦. ۲ـ دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۳۰ و ش ۱۰۷۱ (به ضمیمهٔ جواب ملاصدرا).

۴ـ لمحةٌ من حياة نصيرالدّين محمّد الطوسيّ

الحمدُللّٰه الّذى و فّقنا لافتتاح المقال بتحميده، و هدنا إلى تصديرالكلام بتمجيده، و بعثنا علىٰ طلب الحقّ و تمهيده. و صلواتُه علىٰ المصطفين من عبيده، خصوصاً علىٰ محمّد و آله المخصوصين بتأييده. «الطوسيّ، فاتحة شرح الإشارات».

و هٰذا ما تيسّر لى من حلّ مشكلات كتاب الإشارات والتّنبيهات، مع قلّة البضاعة و قصورالباع فى هٰذه الصّناعة و تعذّر الحال و تراكم الأحوال والتزام الشّرط المذكور فى مفتتح الأقوال.

و أنا أتوقّعُ، ممّن يقعُ إليه كتابى هٰذا، أن يُصلِحَ ما يعثرُ عليه، من الخلل و الفساد، بعدَ أن ينظرَ فيه بعين الرّضا و يتجنّبَ طريقَ العناد. واللّٰه ولىّ السّداد والرّشاد، و منه المبدأ و إليه المعاد.

رقمتُ أكثرها فى حال صعب، لا يمكنُ أصعبَ منها حال، و رسمتُ أغلبها فى مدّه كدورة بال، بل فى أزمنة يكون كلّ جزء منها ظرفاً لغصّة و عذاب أليم، و ندامة و حسرة عظيمة، و أمكنة توقدُ كلّ آن فيها زبانيةُ نار جحيم، و يُصبّ من فوقها حميم. ما مضىٰ وقتٌ ليس عينى فيه مقطّراً ولابالى مكدّراً، ولم يجىء حينٌ لم يزد ألمى، و لم يضاعف همّى و غمّى. نعم ما قال الشّاعرُ بالفارسية.

بگرداگرد خود چندان كه بينم بـلا انگشـترى و مـن نگـينم

و مالى؟ ليس فى امتداد حياتى زمانٌ ليس مملوّاً بالحوادث المستلزمة للنّدامة الدّائمة والحسرة الأبدية. وكأنّ استمرار عيشى أميرٌ، جيوشهُ غمومٌ و عساكره همومٌ.

اللّهمّ نجّنى من تزاحم أفواج البلاء و تراكم أمواج العناء، بحقّ رسولك المجتبىٰ و وصيّه المرتضىٰ ـ صلّى اللّٰه عليهما و آلهما ـ و فرّج عنّى ما أنا فيه، بلا إلٰه إلاّ أنت، و أنت أرحم الراحمين. «انطوسيّ، خاتمة شرح الإشارات».

۱ـ نسبهُ؛ هوالمحقّقُ أبوجعفر، الخواجة، نصيرالدّين محمّدبن محمّدبن الحسن الطوسيّ. كان أبوه وجيه‌الدّين محمّد من فقهاءالشيعة الإماميّة و محدّثيم، قائماً

بوظائف العلم و مقتدیٰ بین النّاس.

۲ـ ولادتهُ؛ ولد فی طوس عند طلوع الشمس، یوم‌الأحد، الحادی عشر من جمادی‌الأُولیٰ، سنة سبع و تسعین و خمس مأة (۵۹۷).

۳ـ نشأته؛ تربّیٰ فی حجر أبیه و أمّه، و حظی بلذیذ العیش و ذاق طعم المحبة بین أرحامه و أسرته.

٤ـ تعلّمهُ؛ قرأ فی إبّان صباه القرآن الکریم، و درس علوم الأدب و أخذ الفقه و الحدیث عن أبیه، و بدأ حیاته العقلیّة بمقدّمات المنطق والحکمة عند خاله، نورالدّین علیّ‌بن محمّد الشّیعیّ. و اشتغل فی تلک‌الحال بالعلوم الریّاضیّة، من‌الحساب والهندسة والجبر والهیأة، عند کمال الدّین الحاسب. ثمّ انتقل إلیٰ نیسابور، بلدالعلم والثّقافة فی ذلک العصر. و شرع فی تحصیل الطبّ، واستفاد هٰذاالعلم من قطب‌الدّین المصریّ، وکان هو تلمیذ فخرالدّین الرّازیّ. و أخذ الفلسفة عن فریدالدّین الدّامادِ النّیسابوریّ، عن صدرالدّین السّرخسیّ، عن أفضل‌الدّین الغیلانیّ، عن أبی‌العبّاس اللّوکریّ، عن بهمنیار، عن ابن سینا، ثمّ ارتحل الیٰ الرّیّ والعراق، فعکف علی‌الاستفادة من کمال‌الدّین بن یونس المصریّ فی‌الرّیاضیّات العالیة. و قرأ «غُنیة النّزوع إلیٰ علمی الاصول والفروع» عند معین‌الدّین سالم بن بدران المصریّ، و صار مُجازاً فی‌الرّوایة عنه فی سنة ٦١٩.

و شارک ابنَ طاووس و ابنَ میثم البحرانیّ فی‌الدّروس، عند أبی‌السّعادات الإصفهانیّ، فی‌العلوم الدّینیّة. و سمع‌الحدیث عن خال أبیه، نصیرالدّین عبدالله بن حمزة، عن عفیف‌الدّین محمّد، عن علّی‌بن محمّد القمیّ، عن شیخ الطائفة محمّدبن الحسن‌الطوسیّ. و یروی عن أبیه وجیه الدّین محمّدبن الحسن الطوسیّ، عن أبی‌الرضا الحسینیّ، عن السیّد أبی صمصام الحسینیّ، عن شیخ الطائفة الطوسیّ، عن السّیّد الشّریف المرتضیٰ، عن‌الشّیخ المفید.

و فی خلال المدة حضر عنده کثیرون من أهل العلم و أصحاب البحث فکان

يبحثُ لهم و معهم عن‌العلوم الإسلامية والفنون الطبيّة والرياضيّة.

٥ـ وقوله بينَ الإسماعيليّة؛ انزعج الطوسيّ إثر هَجمات المغول على البلاد الشّرقيّة إلى العراق ثّم ابتلى و أُخِذَ فمكث عند ناصرالدّين محتشم «قهستان» و علاءالدّين ملك «ألموت»، بين ٦٣٢ـ٦٥٤، وكتب فى تلك السّنوات كتباً و رسائل كثيرةً، منها شرح الإشارات واخلاق ناصرى و اخلاق محتشمى، وكان مرجعاً لهم فى مهامّ الامُور العلميّة.

٦ـ فى دولة هلاكو؛ كان بعداستيصال الإسماعيليّة ـ سنة ٦٥٤ـ عند هلاكو. و بعد فتح بغداد علىٰ يد هلاكو و انقراض بنى‌العّباس ـ ٦٥٦ ـ سافر إلى‌الحلّة و حضر مجلس‌المحقق الحلّى، فقيه الإمامية فى عصره، حين كان يلقى درسه علىٰ تلامذته، فقطع درسه تعظيماً للطوسيّ، لكنّه أمرهم بإتمام الدّرس، فجرى البحث عن استحباب التّياسر، فقال الطوسيّ: لا وجه له؛ لأنّ الاستحباب إن كان من القبلة إلىٰ غيرها فهو حرام، و إن كان من غيرها إليها فهو واجب. فقال المحقق فى‌الحال: منها إليها، فسكت. ثمّ ألّفالمحقّق فى ذلك رسالةً و أرسلها إليه، فاستحسنها. فعظّم بسفره هٰذا شعائرالعلم والدّين. و سافر بعد ذلك إلىٰ خراسان و قهستان و بغداد، عدّة رحلات، و قد قضىٰ من ذلك الحين دهره فى الاهتمام بأمر الرّصد فى مراغة والتّربية و الإعداد لأهل العلم و التوجّه نحو مصالح المسلمين.

٧ـ إنشاؤه الرّصد؛ صار مأموراً ببناء الرّصد فى مراغة فأعدّ له عُدّته و جمع أموالاً كثيرةً و دعىٰ إليه طائفة من أهل العلم والفرّ. فشرع ـ ٦٥٧ ـ فى تأسيس الرّصد العظيم خارج مراغة، و جعل فى الرّصد داراً والسعةً واستنبط آلات عديدة شريفة للإرصاد.

وكان فى خدمته من العلماء والمهندسين عددٌ كثيرٌ، هم أفضل أهل زمانهم. منهم مؤيّد الدّين العُرضىّ الدّمشقىّ، و فخرالدّين الخلاّطىّ النّفليسىّ و نجم‌الدّين الكاتبىّ القزوينىّ و فخرالدّين المراغىّ و تومجى الخانبالغى الصّينىّ. وكتب نتيجة الإرصادات فى كتاب عظيم معروف بـ *زيج ايلخانى*، واستفاد منه المنجّمون فى

تأسیس المراصد و تدوین الزّیجات إلی عدّة أجیال.

۸ـ إیجاده دارالکتب؛ اتّخذ فی الرصّد خزانة عظیمة فسیحة، و ملأها من الکتب المجموعة من شتّی البلاد الإسلامیّة حتّیٰ جمعت فیها زیادة علیٰ أربع مأة ألف مجلّد، و جعل تلمیذة المورّخ المشهور، ابن الفوطیّ، خازناً لدار الکتب.

۹ـ حفظهُ للأوقاف؛ نظر فی أمر الأوقاف فی البلاد الإسلامیّة، فجعلها تحت رعایته الخاصّة و ولّیٰ علیها فی کلّ بلد رجلاً ذا کفایة، و أوفیٰ معیشة الفقهاء والمدّرسین والمحتاجین و أطلق المشاهرات و قرّرَ القواعد فیها و أصلحها بعد اختلافها و أبقاها علی الوقفیّة علی مستحقیه إلیٰ أن یرث اللّٰه الأرض و من علیها من العباد.

۱۰ـ عنایتُه بأهل العلم؛ عمل فی الرّصد مدرسة علمیّة عظیمة کان یُدرّسُ فیها الحکمة والطبّ والفقه والرّیاضیّ و سائرالعلوم، و نظر فی شؤون المتعلّمین والعلماء الذین جاسوا إلیه من خلال الدّیار، فرعاهم بعین عنایته و أدرّ علیهم ما یحتاجون إلیه من کلّ جهة و رتّب لهم مراتب، فضمّ شملهُم بوافر عطائه، و کان یحنُّ علیهم حنینَ الوالد علیٰ أولاده، فکانوا بما یجبّ علیهم من ناحیة العلم و واهبه عاملین، و برؤیته فرحین.

۱۱ـ تعلیمه؛ أقبل إلیه لاقتناء العلوم والمعارف منه کثیرون من بُغاة العلم و طلاّب المعرفة، فلا زموه ملازمة الفیء للشّیء فی حلّه و ترحاله، واستقوا من معین علمه، فسقاهم اللّٰه به ریّاً رویّاً لا ظمأ بعده، واستضاؤوا من مشکاة فضله، فأنار قلوبهم بضیاء معرفته، فاقتبسوا من شرار ناره نکتَ الزّبور و آنسوا من جانب طوره أنزّالنور. فلمّا جهّزهم بجهازهم من نمیر علمه بقی جمع منهم فی ظلّه آمنین و بأمر الافاضة علی المستعدّین قائمین، و رجع جمٌّ غفیرٌ منهم إلیٰ أوطانهم لیُنذروا قومهم. فکان کلّ واحد منهم علماً فی العلوم یرجعُ إلیه الطالبون فنشروا علومه و آثاره، فأشرقت بنور هدایتهم أرجاء البلاد.

و هاك نخبتهُم: العلاّمة الحلیّ، و قطب الدّین الشّیرازیّ، و السّیدّرکن الدّین

الاسترابادىّ، والسّيّد الرّضا الآبىّ، و غياث الدّين ابن طاووس، و محيى الدّين العباسىّ، و همام الدّين التّبريزىّ، و أثيرالدّين الهمدانىّ، و مجدالدّين الهمدانىّ.

١٢ـ مرجعيّتهُ؛ انتشر بعد ذلك صيته، و سار خبره مسيرالصبّا، فى مشارق الأرض و مغاربها، فصار مرجعاً علمياً للناس، فكانوا يستفتونه فى المسائل المُعضِلة العلميّة والمباحث العقليّة؛ فيجيبهُم كلاًّ علىٰ قدر مكانته فى العلم، و يقصدونه فى ملمّات الدّهر، فيُسعِفُ مآربهم، و شفّع عند سلطات المغول فى نفوس محكومة بالبوار، فحقن اللّٰه به دماءهم، فوصل به إلى المسلمين نفع كثير.

كان يهتمّ بأمورهم و يحمى أوقافهم، و يُحسن إلىٰ محتاجهم، لا سيّما أهل العلم من أىّ طائفة والشّيعة لآل البيت النبوى والعلويّين، و قد جعله اللّٰه ـ سبحانه ـ مفزعاً لكلّ الطوائف، سواء الحاكفُ فيه والباد.

١٣ـ أخلاقهُ؛ أفرغه اللّٰه ـ تعالىٰ ـ فى قالب الكمال، و طبعه علىٰ غرار البهاء والأبهة والجلال، و صوّره، فأحسن صورته، كان كريم الأخلاق، حسن السّيرة، لايضجر من سائل، و لا يردّ طالب حاجة. أعطاه اللّٰه ـ سبحانه ـ نفساً رفيعة المصعد، و وهب له همّة بعيدة المدىٰ، تسمو به إلىٰ معالى الأمور، و مع ذلك كان فيه تواضع شديد و حسن ملتقىٰ، و كان وقوراً عند الهزاهز، صبوراً عند البلايا، بصيراً بزمانه. و قد جمع البارى ـ عزّوجلّ ـ فيه ماتفرّق فى أهل عصره من المناقب والعلوم.

ليس علىٰ اللّٰه بمستنكر أن يجمعَ العالم فى واحد

١٤ـ مذهبُه؛ ولد علىٰ فطرة الإسلام فى بيت علم و دين، وزُفّ العلم والتّشيّع والولاء لأميرالمؤمنين و أهل بيته ـ عليهم السلام ـ من أبيه و أسرته زفاً، وكان مروّجاً لهٰذا المذهب بيده و لسانه، فألّف فى تأييد مبانيه عدّة كتب و رسائل جليلة. ربّاه اللّٰه معتنقاً له و اختاره إليه معتقداً به، فعاش حميداً و مات سعيداً، و ذلك الفوزُ العظيمُ.

١٥ـ وفاتهُ؛ توفىّ ببغداد عند غروب الشّمس يوم الغدير، سنة ٦٧٢، بعد مضىّ خمس و سبعين سنةً من عمره. و دفن فى مشهد الإمام السّابع موسى بن جعفر

الكاظم عليه‌السّلام، وكتب على لوح مرقده‌الشّريف: «وكلبُهُم باسطٌ ذراعيه بالوصيد»، و فى *نخبة‌المقال*:

ثم نصيرالدّين جدّه الحسن العالم النّحريرُ قدوةُ الزّمن

ميلاده: يا حرزَ مَن لا حرزَ له (٥٩٧) و بعدَ داع (٧٥) قد أجاب سائله

١٦ـ أولادهٔ؛ خلّف ثلاثة أولاد، هم صدرالدّين على، وأصيل‌الدّين حسن، و فخرالدّين أحمد. و ارتقىٰ كلّ منهم مرتبةً من العلوم الرّياضيّة. والأدبيّة والدّينيّة، و ولى أصيل‌الدّين فى حياة أبيه شؤون رصد مراغة، وكان صدرالدّين أديباً عالماً و مهندساً حكيماً، وكان فخرالدّين فاضلاً منجّماً كاملاً. و لقد تجلّىٰ أبوهم فيهم بعلمه و فضله و أخلاقه الكريمة.

١٧ـ آثارهٔ؛ ألّف فى مختلف العلوم، من الأدب والفقه والتّفسير والكلام والأخلاق والحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلٰهيّة والطبّ والرّياضىّ و غيرها، ما ينوفُ إلى مأتى كتاب و رسالة و مقالة و فائدة و جواب سؤال. و إليك أسماء بعضها: حلّ مشكلات الإشارات، لابن سينا، مصارع المُصارع للشّهرستانىّ، تلخيص المحصّل لفخرالدّين الرّازىّ، تجريد المنطق والاعتقاد، قواعد العقائد، الفصول، الإمامة، أساس الاقتباس، حاشية القانون لابن سينا، تحرير اقليدس، الجبر والمقابلة، زبدة الهيأة، زيج ايلخانى، جواهرالفرائض، أخلاق ناصرى، أخلاق محتشمى، معيار الأشعار، تفسير بعض السّور من الذّكر الحكيم، أجوبة المسائل المختلفة، شرح مسألة العلم، و غيرها. وكان فيها محرراً و شارحاً و مهذّباً و مؤسّساً، و ناقض أهل الحكمة والكلام فى كثير من القواعد. و بقى، من رسائله و أجوبته و قواعده، عددٌ هامٌّ مخطوطاً. وفقّنا اللّٰه ـ تعالىٰ ـ وقومنا لبعثها من مراقدها و عرضها إلىٰ عرصة النّشور. ليستفيض منها رُوّادُ العلوم.

١٨ـ مساهمتهٔ فى نشرالعلم؛ لقد خدم‌العالمين بإحيائه و صيانته الثقافة الإسلاميّة والعلوم‌الإنسانيّة أيّام‌المغول عن الضّياع والانحطاط، الثّقافة القيّمة الّتى حقّها عظيم على الأمم الحيّة طوال العصور لو كانوا يعلمون ـ بعدة وسائل: بدراسته و تعليمه و

مراسلاته و مفاوضاته مع العلماء، و إنشائه لمعاهد العلم، و بالتّأليف لمآت من الكتب والرّسائل والفوائد فى شتّى العلوم، و تأسيسه مكتبة عظيمة من المخطوطات، لانظير لها إلى الآن فى البلاد الشرقيّة، بل والغربيّة، و إنّها متوزّعة و مسروقة و بعضها موجودة فى مكتبات العالم، و بالاستعانة بمنصبه عند ذوى القدرة، و بتوليته الأوقاف و صرفها على مؤونة المشتغلين بالامُور العلميّة فى البلاد الإسلاميّة، و بإحيائه الثقافة بذرّيّته الفضلاء الصّالحين.

و أفاد ممّا أوبى من مقدرة فى إثارة دفائن العقول و إنمائها و إعدادها لتلقّى الفضائل والعلوم، فساهم العلماء الكبار الّذين بذلوا جهودهم فى سبيل الخدمة الإنسانيّة، و دخل معهم فى الخلود، «إنّ الّذين آمنوا و عملوا الصّالحات إنّا لا نُضيعُ أجرَ من أحسنَ عملاً».

١٩ـ آراء العلماء فيه

١ـ قال المحقّق الحلّىّ: «المولى الأعظم، أفضل علماء الإسلام وأكمل فضلاء الأنام، نصير الدّنيا والدّين، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسىّ ـ أيّد الله بهمّته العالية قواعد الدّين و وتّد أركانه و مهّد بمباحثه السّامية عقائد الإيمان و شيّد بنيانه». (رسالة النّياسر، آستان قدس، ٦٦٢).

٢ـ قال العلاّمة الحلّىّ: «و من ذلك جميعُ ما صنّفه الشّيخ السّعيد المعظم، خواجه نصير الملّة والحقّ والدّين، محمّد بن الحسن الطوسىّ ـ قدّس الله روحه ـ و قرأه و رواه عنّى عنه. وكان هٰذا الشّيخ أفضل أهل عصره فى العلوم العقلية والنّقليّة. و له مصنّفات كثيرة فى العلوم الحكميّة و الأحكام الشّرعيّة على مذهب الإماميّة، وكان أشرفَ من شاهدناه فى الأخلاق ـ نوّر الله ضريحه ـ قرأت عليه إلهيّات الشّفاء لأبى علىّ بن سينا، و بعض التّذكرة فى الهيأة تصنيفه ـ رحمه الله ـ ثمّ أدركه الموت المحتوم، قدّس الله روحه» (إجازته لبنى زهرة. بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٢)

٣ـ قال مؤيّد الدّين العُرضىّ الدّمشقىّ: «مولانا المعظّم والإمام الأعظم، العالم

الفاضل، المحقق الكامل، قدوة العلماء و سيّدالحكماء، أفضل علماء الإسلاميّن، بل والمتقدّمين. و هو ممّن جمع اللّه ـ سبحانه ـ فيه ما تفرّق فى كافّة أهل زماننا، من الفضائل والمناقب الحميدة و حسن السّيرة و غزارة الحلم و جزالة الرّأى و جودة البداهة والإحاطة بسائرالعلوم، فجمع العلماء إليه و ضمّ شملهم برافر عطائه، وكان بهم أرأف من الوالد علىٰ ولده، فكنّا فى ظلّه آمنين و برؤيته فرحين، كما قيل:

نميلُ علىٰ جوانبه كأنّا نميلُ إذا نميلُ علىٰ أبينا
و نغضبهُ لنخبُرَ حالتيه فنلقىٰ منهما كرماً و ليناً

و هوالمولىٰ نصيرالملّة والدّين، محمّدبن محمّد [بن الحسن] الطوسىّ ـ أدام اللّه أيّامه ـ و قد كنتُ:

وأستكبرُ الأخبار قبل لقائه فلّما التقينا صغّر الخبرَ الخُبرُ

فللّه أيّام جمعتنا بخدمته و أبهجتنا بفوائده و إن كانت قد أبعدتنا عن الأوطان والعشيرة والولدان؛ فإنّ فى وجوده عوضاً عن غيره. و من وجده فما فاته شىء، و من فاته فقد عدم كل شىء، فلا أخلانا اللّهُ منه و أمتعنا بطول بقائه» (شرح آلات رصد المراغة، احوال طوسى، ص ٤٤).

٤ـ قال نجم‌الدين دبيران الكاتبىّ القزوينىّ: «مولانا و سيّدنا المعظّم، الصّاحب الأعظم، العادل المنعّم، المحسن المحقّ المحقق، أعلم العلماء والحكماء المحققين، أفضل المتقدّمين والمتأخّرين، نصير الملة والحقّ والدّين، سلطان الشّريعة، برهان الحقيقة، محمّدبن محمّدبن الحسن الطوسىّ، أدام اللّه ظلاله وضاعف جلاله» (إثبات الواجب، آستان قدس، ٢٧٩)

٥ـ قال قطبُ‌الدّين الشّيرازىّ: «فشرعتُ فى *كلّيات القانون* فى الطبّ لابن سينا، عند عمّى سلطان الحكماء، كمال‌الدّين أبى الخير الكازرونىّ، ثمّ على‌الإمام المحقّق، شمس‌الدّين محمّدالكيشىّ، ثمّ علىٰ علاّمة وقته، و هو شيخُ‌الكلّ فى الكلّ، شرفُ الدّين البوشكانىّ، لكن لكون الكتاب أصعبَ الكتب المصنّفة فى هٰذا

الفنّ، لم يكن أحدٌ منهم يخرجُ عن عُهدة جميع الكتاب علىٰ ما يجبُ. و حيثُ أيستُ منهم، وكذا من الشّروح الّتي وقعت إلىّ من فخرالدّين الرّازيّ و قطب الدّين المصريّ و أفضل الدّين الخونجيّ و رفيع الدّين النّخجوانيّ، توجّهتُ تلقاء مدينة العلم و شطر كعبة الحكمة، و هي الحضرة العليّة، البهيّة القدسيّة والسُّدّة السّنيّة، الزّكيّة الفيلسوفيّة، الأستاذيّة النّصيريّة، قدّس اللّٰه نفسه و روّح رمسه». (التّحفة السّعديّة بتلخيص).

٦- صورةُ أجازةالشّيخ معين الدّين، سالم بن بدران، علىّ المازنيّ، المعروف بالشّيخ معين الدّين المصريّ للخواجه نصيرالدّين رضى اللّٰه عنه. أقولُ: قد وجدتُ في نسخة من كتاب *غنيةالنّزوع*، وكان تاريخ كتابتها سنة أربع عشرة و ستّ مأة، وكان عليه خطّ المحقّق الطوسيّ، نصيرالملّة الدّين، قدّس اللّٰه روحه. وكان عليها إجازةُ شيخه له، و هٰذه صورتُها:

«قرأ علىّ جميع الجزء الثّالث من كتاب *غنيةالنّزوع إلىٰ* علمي الأصول والفروع، من أوّله إلىٰ آخره، قراءة تفهّم و تبيّن و تأمّل، متبحّث عن غوامضه، عالم بفنون جوامعه. و أكثرالجزء الثّاني من هٰذا الكتاب، و هوالكلام في أصول الفقه، الإمام الأجلّ، العالم الأفضل الأكمل، البارع المتقن المحقق، نصيرالملّة والدّين، وجيه الإسلام والمسلمين، سندالأئمّة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر، محمّدبن محمّدبن الحسن الطوسيّ - زاداللّٰه في علاله و أحسن الدّفاع عن حوبائه. و أذنتُ له في رواية جميعه عنّي، عن السّيّد الأجلّ، العالم الأوحد، الطاهر الزّاهد البارع، عزّالدّين، أبي المكارم، حمزةبن عليّ بن زهرةالحسينيّ - قدّس اللّٰه روحه و نوّر ضريحه - و جميع تصانيفه و جميع تصانيفي و مسموعاتي و قراءآتي و إجازاتي عن مشايخي، ما أذكر أسانيده و مالم أذكر، إذا ثبت ذلك عنده و ما لعلّي أن أصنّفه. و هٰذا خطّ أضعف خلق اللّٰه و أفقرهم إلىٰ عفوه، سالم بن بدران بن عليّ المازنيّ المصريّ. كتبه ثامن عشر جمادى الآخرة، سنة تسع عشر و ستّ مأة، حامداً للّٰه مصلّياً علىٰ خير خلقه محمّد و آله الطاهرين». (المجلسيّ، بحارالأنوار، ج ١٠٧، ص ٣١).

۷ـ قصیدهٔ أنشأها قاضی القضاة، نظام‌الدّین الإصفهانیّ، فی مدح نصیرالدّین الطوسیّ و فی وصف الرّصد:

صفا شربُ عینی فی صوافی‌مراغة فظلتُ کما شاء المنیٰ أتفرّجُ
بها الرّصد العالی النّصیریّ مقصدی إلی‌الفلک الأعلیٰ به أتدرّجُ
فللّٰه بانیه و طرقٌ أبانها إلیٰ کشف أسرار الغوامض تنهجُ
أریٰ عصبَ النّجیم أحسنَ هیأة به یستوی ما فی النّقاویم عوجوا
دقائق علم لایجدن ثوانیا حویٰ درجاً منه إلی‌الغیب یدرجُ
تسامی‌الهضابُ النّمُّ تتلعُ جیدها عساها بما یبنیٰ علیها تتوّجُ
فنالت لعمری الحظّ أرضُ مراغة فمن کلّ إقلیم علیها یُعرّجُ
فإن عیّروا بابن المراغة شاعراً فمدحٌ علیٰ معنی‌الهجاء یُخرّجُ
بناءٌ لعمری مثل بانیه مُعجِزٌ تقرُّ به الألحاظ والنّفْسُ تبهجُ
سیبلغُ أسباب‌السّماء بصرحه یُناغی کعابَ الزّهر منها تُبرّجُ
أقول وقد شادَ البناء بذکره و شیّد قصراً لم یشده متوّجُ
علی‌الزّهر أرصادٌ طلائعُ فکره إلی الرّصد المعهود من أین یُحوج
ترصّدتُ لقیاه هناك و قربه فکان مُنیٰ من دونهاالبابُ مُرتجُ
ورمتُ سُعودالجَدّ فی جنباته فساعدنی سعدٌ بوُدّیَ مُلهَجُ
وجدتُ اسمهُ فالاً علیٰ مبارکاً مقدّمةً منها المیأمنُ تُنتَجُ
إلی السُّدّة العلیاء شمّر ناهضاً لتقبیله منه البنان یُهیّجُ
فکلّفته عرضَ‌الدّعاء و خدمتی و حمّلتهُ ما فی‌الصّحائف یُدرجُ
فرمتُ علیٰ حال الوقوف وقوفه فهمّی إن أنهیٰ إلیه یُفرّجُ
وأصدرتُ عن تبریز ما أنا کاتبٌ و صحبی زمّواالعیسَ والخیل أسرجوا
لقصد جناب الصّاحب الأعظم ارتمت طلائع أسفار لما ناب تُزعَجُ
تکفّل دفعَ الجور عنهم و إنّه مواعید صدق صبحُها یتبلّجُ

و لولا عوادى الخطب جئتُ مُلبّياً دواعـى أشـواق لظـاها تأجّجُ

(مكتبة فاتح، الرّقم ٣٣٨٤- و يا صوفيا، الرّقم ٣٩٥٩- استانبول، التركيّة. الدّكتور آيدين صايبلى، يادنامهٔ طوسى، ص ٦٩).

٨- قال ابنُ خلدون: «ولأهل المشرق عنايةٌ بكتاب *الإشارات* لابن سينا، و للإمام ابن الخطيب فخرالدّين الرّازيّ عليه شرح حسنٌ، و كذا الآمديّ؛ و شرحهُ أيضاً نصيرالدّين الطوسيّ المعروف بخواجه من أهل المشرق، و بحث مع الإمام فى كثير من مسائله، فأوفىٰ علىٰ أنظاره و بحوثه، و فوق كلّ ذى علم عليمٌ»، (مقدّمة تاريخ *العِبَر* لابن خلدون، ص ٤٩٢).

٩- قال غياثُ الدّين جمشيدُ الكاشانيّ: «انمولى الأعظم والحبرالمعظّم، مظهرالحقائق، مبدع الدّقائق، أستادالبشر، أعلم أهل البدو والحضر، متمّم علوم الأوائل والأواخر، كاشف مُعضِلات المسائل بالمآثر، سيّدالحكماء، أفضل العلماء، سلطان المحققين و برهان المدققين، ينبوع الحكمة، نصيرالملّة والدّين، محمّدبن محمّدالطوسيّ، قدّس اللّٰه نفسه و زاد فى حظائرالقدس أنسه»، (الكاشانيّ، مقدمّة *زيج الخاقانيّ*).

١٠- قال النّظّام النّيسابوريّ: «و بعدُ، فإنّ أحوج خلق اللّٰه - تعالىٰ - إلىٰ غفرانه الحسنُ بنُ محمّدالنّيسابوريّ، يُعرَفُ بنظّام - نظم اللّٰه أحواله - يقول: من المعلوم أنّ العلوم...، و أنّ كتاب *التّذكرة* فى هٰذا الفنّ، المنسوب إلى المولى الإعظم والحبر الأعلم، الحكيم المحقّ والفيلسوف المحقق، أستادالبشر، أعلم أهل البدو والحضر، نصيرالملّة والحق والدّين، محمّدبن محمّد الطوسيّ، قدّس اللّٰه نفسه و زاد فى حظائر القدس أنسه»، (*شرح التّذكرة النّصيريّة*).

١١- قال المحقّق الثّانى، الشّيخ علىّ الكركيّ: «و بهٰذاالإسناد إلى الإمام جمال الدّين، العلاّمة الحلّيّ، جميعَ مصنّفات و مرويّات المولى الأجلّ، الفرد الأوحد، سلطان العلماء المحققين، أعلم المتقدّمين و سيّد المتأخّرين، نصيرالملّة

والحق والدّين، محمّدبن الحسن الطوسيّ، أعلى الله مكانه فى عليين و أحلّه من رياض القدس فى مقام الآمنين»، (إجازته للقاضى صفىّ، *بحارالأنوار*، ج ۱۰۸، ص ۷۲).

۱۲ـ قال الميرالدّاماد: «بارع المحصّلين، بارع المحققين، خاتم البرعة المحصّلين، خاتم البرعة المحققين، الشّارح البارع، النّاقد البارع، المحقق النّاقد، المحقق البارع»، (*القبسات*، فى موارد عديدة).

۱۳ـ قال الشّيخ بهاءالدّين محمّدالمعروف بالشّيخ البهائيّ: «الرّسالة الشّهيرة بالفرائض النّصيريّة لسلطان أصحاب التّدقيق بين البريّة، أعظم حكماء الإسلام شأناً و أعلاهم منزلاً و مكاناً، و أقواهم منهاجاً و طريقاً، و أصوبهم رأياً و تحقيقاً، و أرفعهم فى معارج الإتقان قدراً، و أنورهم فى سماء العرفان بدراً، المخصوص من الله ـ سبحانه ـ بالفيض القدّوسيّ، نصير الملّة والحقّ والدّين، محمّدبن محمّدبن الحسن الطوسيّ». (*شرح الفرائض النّصيريّة*، آستان قدس، ش ۱۴۹؛ مجلس، ش ۱۲۳۱).

۱۴ـ قال المولىٰ صدرا الشّيرازيّ: «المحقق الفاضل، أفضل المتأخّرين، نصيرالدّين محمّدالطوسيّ» (*الأسفار*، ج ۸، ص ۳۹۰).

۱۵ـ قال الشّيخ مرتضى الأنصاريّ: «مروّج هٰذا العلم، بل محييه، نصيرالملّة والدّين»، (*المكاسب*، ص ۲۵).

۲۰ـ مكانتهُ العالميّة.

۱ـ قال بروكلمانُ الألمانيّ: «هو من أعرف علماء القرن السّابع و أشهر مؤلّفيه على الإطلاق»، (*تاريخ الأدب العربيّ*، ج ۲، ص ۵۰۸).

۲ـ قالت ماريا نيكلا ايوانا، أستاذةُ جامعة مسكو: «كان نصيرالدّين الطوسيّ من أعاظم العلماء فى العصور الوسطىٰ. و لقد بيّن فى آثاره العلميّة والعقليّة العقائد الرّاقية فى زمانه»، (*يادنامهٔ طوسى*، ص ۲۴۰).

۳ـ قال جورج سارطون، مورّخ العلم الإمريكيّ: «إنّ الطوسيّ من أعظم علماء الإسلام و من أكبر رياضيّهم، و إنّ الانتقاد الّذى وضعه للمجسطيّ يدلّ علىٰ

عبقريّته و طول باعه فى الفلك. و يمكنُ القولُ بأنّ انتقاده هٰذا كان خطوةً تمهيديّة للإصلاحات التّى تقدّم بها كوپرنيكس»، (*تراث العرب العلمىّ*، ص ٣٦٣).

٤ـ قال جرجى زيدان: «فابتنى فى مراغة مرصداً عظيماً، واتّخذ خزانةً ملأها من الكتب، و قدزاد عددها علىٰ أربع مأة ألف مجلّد، و أقام المنجّمين والفلاسفة، و وقف عليهاالأوقاف، فزها العلمُ فى بلاد المغول علىٰ يد هٰذا الفارسىّ، كأنّه قبسٌ منيرٌ فى ظلمة مدلهمّة، و كان له إلمامٌ بعلوم شتّىٰ، و نُقِلَ أجزاء من مؤلّفاته إلى اللّاتينيّة»، (*آداب اللغة العربيّة*، ج ٣، ص ٢٣٤).

٥ـ قال أبوعبدالله الزّنجانىّ: «و قد أحلّه علماء الإفرنج محلاً ساميا، لايدانيه فيه أىُّ فيلسوف فى الشّرق، حتّىٰ أنّهم سمّوا باسمه جبلاً اكتشفوه فى كرة القمر، تذكاراً لخدماته العلميّة والإنسانيّة»، (مقدّمته لبقاءالنّفس للطوسىّ، ص ٣).

هٰذا غيضٌ من فيضه النيّار و رشفٌ من يمّه المحيط الزّخّار، و نشرٌ ترجمته المفصلّة و تحليل آرائه العقليّة موكول إلىٰ أجل قريب بإذن‌الله. و متطلّبُ التّوسّع فى الاطّلاع والوقوف علىٰ ما يرتبط به يرجع إلى الحوادث الجامعة و تلخيص مجمع الآداب لابن الفوطىّ، و مقدّمة تلخيص المحصل، و احوال و آثار طوسىّ، و يادنامهٔ طوسىّ، و المنابع الأُخَر الّتى أشرنا إليها فى نصّ المقال، والتّوفيق من‌الله سبحانه.

عبدالله نورانى

تهران ـ ١٣٨٣/١٠/٢٢

<١>

أجوبة المسائل الرّوميّة

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

أسؤلةٌ وردت من الرّوم علىٰ يد شرف الدّين محمّد بن محمود الرّازىّ عليه، برّد اللّه مرقده، وأجوبة المحقق الطوسىّ عن الأسؤلة الرّوميّة

<١> أ ـ أثرُ العلّة فى وجود المعلول أو فى ماهيّته ؟

الجَوابُ ـ أثرُ العلّةِ هو المعلول نفسهُ. ثُمّ إنّ العَقلَ يُميّزُ بينَ وجوده و ماهيّته، و ليس هُناك وجودٌ و ماهيّةٌ، حتّىٰ تؤثّر العِلّةُ فى أحدهما أو فيهما.

<٢> ب ـ يُحَدُّ الإنسانُ بأنّه حيوانٌ ناطقٌ. و لفظُ الحيوان يختصُّ بالشّخص و يختصُّ بالنّوع و يختصُّ بالجنس، و قِسمٌ لا يختصُّ بشىء، و هو المُطلقُ. فمن هٰذه الأقسام أىُّ واحد يكونُ صالحاً للعمل؟.

الجَوابُ ـ الحيوانُ المُقترنُ بما يُخصّصُهُ و بما يُعمّمُهُ لايكونُ صالحاً للحمل. والحيوانُ الذّى لايقترنُ بشىء، لابشرط أن لايقترنَ بشىء، هوالمحمولُ على الأنواع والأشخاص.

<٣> ج ـ البارى ـ تعالىٰ ـ لفظ كُلّىٌ أو جُزئىٌ. وكذا البارى.

الجَوابُ ـ الشّمسُ، لوقوعه تحتَ جنس الجسم مُركّبٌ، ولكونه بحيثُ يُمكنُ أن يُحمَلَ علىٰ كثيرين كُلّىٌ، و من حيثُ هي مادّيّةٌ غيرُ قابلة للتعدُّد، كانت مُنحصرةً في

شخص. أمّا البارى، فلا يَحتملُ التّركُّبَ. فإن كان لائه لامَ العهد فهو جُزئيّ يمتنعُ علىٰ كثيرين، وإن كان لائهُ لامَ الجنس فهو من حيثُ مفهومه نوعٌ بسيطٌ غيرُ واقع تحتَ جنس و من حيثُ تجرُّدِهِ عن المادّة يمتنعُ أن يُوجَدَ فى كثيرين.

<٤> د ـ النّفسُ النّاطقةُ الّتى تُدبّرُ البدنَ، ونها معهُ علاقةٌ شوقيّةٌ، هل يقومُ بُرهانٌ علىٰ بقائها بعدَ الموت أو يفنىٰ كفناء البدن؟

الجَوابُ ـ البُرهانُ، بعد إثبات كونها قائمةً بذاتها، غيرَ حالّة فى محلّ، أنّ الفناء لا يجوزُ إلّا علىٰ ذى محلّ حامل لاستعدادِها للفناء. وإذ لا مَحلَّ لها و لا حامِلَ لاستعدادِها للفناء، فلا يكونُ لها استعدادٌ للفناء، فلا يجوزُ عليها الفناء.

فإن قيل: إنّها حادثة، والحادثةُ تستدعى محلاً يكون حاملاً لاستعداد وجوده قبل وجوده.

فلم لم يكن ذلك المحلُّ حاملاً لاستعداد فنائه ؟

قيل: مِزاجُ البدن استدعىٰ صُورَة إنسانيّة، و هى استدعت مبدءاً لها هى النّفسُ الّتى هى عِلّةُ تلك الصّورة، و فسادهُ لا يقتضى فناء العلّة، وإن كان فناء العِلّة يقتضى فناء المعلول.

<٥> هـ ـ قالوا فى تعريف الجِسم: إنّه يُمكنُ أن يُفرَضَ فيه أبعادٌ ثلاثة مُتقاطِعة علىٰ زوايا قائمة. فلو كانت الأبعادُ مُقَوّمَةً لِلجسم، لكان إذا تغيّر الأبعادُ تغيّر الجِسمُ. و ليس كذلك، فلا تكونُ مُقوّمةً لماهيّته. فلا يُعرّفُ الجِسمُ بها، بل بشىء آخر.

الجَوابُ ـ ليس وجودُ الأبعاد مُقَوّماً للجسم حتّىٰ يتغيّر الجسمُ بتغيُّرها، بل المُقوّمُ هو هٰهُنا قبولُ الأبعاد الّذى هو من شأن المادّة القابلة للصّورة الجسميّة، و هو إن تغيّر لم يُمكن بعد تغيُّره فرضُ الأبعاد فيه، فلم يبق الجسمُ. وأمّا تغيُّرُ الأبعاد فهو لا يقتضى القبول و لا زوالهُ.

<٦> و ـ الهيولىٰ ليست بمحسوسة، وكذا الصّورة. فمن غير المحسوس كيف يحصل المحسوسُ؟

الجواب ـ لا يجبُ أن يكونَ كلّ مركّب شبيهاً بأجزائه؛ فإنّ الزّاجَ والعَقَصَ ليسا

عند الانفراد بأسودين، والجِبرُ المركّبُ منهما أسودُ؛ والماء والهواء ليسا بأبيضين، والزّبدُ أبيضُ. ولهذا نظائر كثيرة.

<٧> ز ـ عِلّةُ وجود الهيولىٰ هل هى علّة الصّورة الجسميّة أو غيرها؟

الجواب ـ العِلّةُ الفاعليّةُ للهيولىٰ هى ذاتٌ مُفارقة مع صورة مطلقة من حيثُ هى صورةٌ مّا، لا من حيثُ هى صورةٌ بعينه، ولا عِلّة قابليّة لها. و العلّة الفاعليّة لمُطلق الصُّورَة هى ذات مُفارقة، وإنّما تتعيّنُ بعلتّها القابليّة، وهى الهيولى المُعيّنة. و شرحُ ذلك يستدعى كلاماً طويلاً.

<٨> ح ـ إذا اجتمعت الهيولىٰ والصُّورةُ حصل منهما الفعلُ، وهو الكيفيّاتُ، والكيفيّاتُ أضعفُ من الصُّورَة، فإذا اشتدّت الكيفيّةُ لم تبطل الصُّورةُ.

الجَوابُ ـ إذا اشتدّت الكيفيّة تُعَدُّ المادّةُ لقبول صُورَة تُناسِبُ تلك الكيفيّة، ويَبطُلُ استعدادُها للصّورة الّتى فيها، فيُفيضُ واهبُ الصّور تلك الصُّوَرَ علىٰ المادّة المُستعدّة الّتى لها، ويُبطِلُ الصُّورةَ الأولىٰ لبطلان استعدادها فيها.

<٩> ط ـ الحَركاتُ على الإطلاق كم هى؟

الجَوابُ ـ قالوا: هى أربعة، حركةٌ فى الكم، كالتّخلخُل و التّكاثُف، و حركةٌ فى الكيف، كالتّسخُّن والتّبرُّد. و حَركةٌ فى الأين، كالانتقال من أين إلىٰ أين. و حركةٌ فى الوضع، كالحركة على الاستدارة مع كون المُتحرك فى أين لا يُفارقُهُ.

<١٠> ى ـ النّفوسُ النّاطقةُ إذا فارقت الأبدانَ بأىّ شىء يتمايزُ بعضُها عن بعض؟

الجَوابُ ـ تتمايزُ بالخواصّ والأعراض الّتى حصلت لها عند تعلّقها بالأبدان و تمكنّت فيها تمكُّنَ الملكات.

<١١> يا ـ قالوا: العِلمُ إمّا تصُوّرٌ وإمّا تصديقٌ، والتّصوُّر هو حصول صُورة الشّىء فى الذّهن. فهٰذه الصُّورَة هل هى جوهر أو عرض ؟

الجَوابُ ـ الصّورَةُ عرضٌ. والشّىء الذّى هى صورتُهُ يكونُ جوهراً و يكونُ عرضاً.

<١٢> يب ـ قال الحكماء: العُقولُ الفعّالةُ كثيرةٌ بالنّوع، و يكونُ كُلُّ واحد من العقول مُركّباً من جنس و فصل، و قالوا: العقول الفعّالة بسيطةٌ.

الجَوابُ ـ البسيطُ بالاشتراك يقعُ علىٰ معان: منها ما لا يكونُ له جزءٌ أصلاً، ومنها ما لا يكونُ له جزءٌ فى الخارج دونَ العقل، ومنها ما يتشابه أجزاؤهُ. والأوّلُ كالأجناس العالية، و الثانى كالمُقول الفعّالة، والثّالث كالأفلاك والعناصر.

<١٣> يج ـ نفوسُ الحيوانات مُنطبعةٌ فى الأبدان أو تكونُ مُجرّدةً غيرَ مُنطبعة فى أبدان الحيوانات، كنفوس الأشخاص الإنسانيّة.

الجَوابُ ـ هى مُنطبعة فى أبدان الحيوانات، لا انطباعُها يتجزّىٰ بتجزّى الأبدان، بل انطباعُها يكونُ فى جميع الأجزاء الأصليّة للبدن نفس واحدة. والمنطبعُ الّذى يتجزّىٰ محلّهُ يكونُ كالأعراض السّارية. والّذى لا يتجزّىٰ بتجزّى محلّه كالشّكل فى السُّطوح والأجسام.

<١٤> يد ـ أجزاءالأرض إذا توهّمنا إن رميناها من مركز الأرض إلىالجانب السّفل بالنّسبة إلىٰ سطح الأرضالّذى نحنُ فيه سُكّانٌ، إلىٰ أىّ موضع يكونُ قرار الأجزاء؟

الجَوابُ ـ جميعُ الجوانب من مركز الأرض إلى السّطح الّذى نحنُ فيه أو إلى السّطح الّذى يُحاذيها. و نحنُ نَحسِبُ أنّه تحتنا. فإن توهّمنا بئراً ينفذُ فى الأرض إلى الجانب الآخر كان الهُويّ من الجانبين إلىٰ مُنتصف البئر الّذي هو عندَ المركز، والصُّعود إلى السّطحين من ذلك المُنتصف على السّواء من غير تفاوُت.

<١٥> يه ـ اختلافُ المنظر فى أىّ موضع يكونُ ؟ أفى موضعين أو فى موضع واحد؟

الجَوابُ ـ إذا نظر ناظران من موضعين إلىٰ شىء واحد يحجبُ يكونُ خلفهُ، فالمحجوبُ من ذلك السّطح بالقياس إلىٰ ذلك الواحد منهما يكونُ غيرَ المحجوب بالقياس إلى الآخر. و التّفاوتُ بينَ المحجوبين من ذلك السّطح هو اختلافُ المنظر والزّواية الّتى تحدثُ علىٰ ذلك الشىء من امتداد الخطين الشّعاعين من ناظريهما إلىٰ ذلك الشّىء هو زاويةُ اختلاف المنظر.

<١٦> يو ـ الرّجعة والاستقامة لكُلّ كوكب من السيّارة يكون بسببٍ فلكِ

تدوير. و للقمر فلكٌ تدوير، فلم لم يظهر له رجوع ولا استقامة؟

الجَوابُ ـ قد بُيّن فى علم الهيأة أنّ نسبةَ حركة الكوكب فى فلك تدويره إلىٰ حركة مركز فلك تدويره فى عامله إذا تخالفا عندَ كون الكوكب فى النّصف الحضيض لا يخلو إمّا أن يكونَ أعظمَ من نسبة ما بين النّاظر ومُحيط التّدوير فى الخطّ المُمتدّ فيه إلىٰ مركز التّدوير إلىٰ نصف قُطر التّدوير أو يكونَ مُساوياً له، أو يكونَ أصغرَ منه.

و على التّقدير الأوّل للكوكب فى ذلك التّدوير رجوعٌ بينَ وقوفين يتوسّطُهما كونُه فى حضيض التّدوير.

و على التّقدير الثّانى يقعُ له وقوفٌ واحدٌ من غير رجوع عندَ كونه فى حضيض التّدوير.

و علىٰ التّقدير الثّالث لا يقع له رُجوع و لا وُقوف. و لكن يقعُ له بُطوٌ فى النّصف الّذى يتخالفُ جهتا حركتهِ و حركة مركز تدويره و سُرعته فى النّصف الّذى يتوافقان فيه.

وأفلاكُ القمر علىٰ هٰذا الوجه، و هو يُبطىء فى الذّروة و يُسرعُ فى الحضيض، وأفلاكُ الخمسة السّيارة على الوجه الأوّل و ليس للوجه الثّانى نظيرٌ فى الفلكيّات.

<١٧> يز ـ المداراتُ اليوميّة الّتى فى نصف الأُفُق الظاهر هل هى مُوازٍ بعضُها لبعض أو ليس بمُوازٍ؟

الجَوابُ ـ هى مُتوازية. ولكنّ الكوكبَ الّذى يتحركُ بالحركة الثّانية ينتقلُ من بعضها إلىٰ بعض، فيحصلُ له بحَسَب تركُّب الحَركتين مداراتٌ غيرُ متشابهة.

<١٨> يح ـ فلك التّدوير الّذى [هو] فى تخانة الحامل، له مُمَعّرٌ أم لا ؟

الجوابُ ـ لا بُدّ وأن يكونَ له مُمَعّرٌ مُماسٌ مُحدّبِ سطح الكوكب و لكن لا يُلتفَتُ إليه و لا يُذكَرُ، لعدم الاحتياج إلىٰ ذكره.

<١٩> يط ـ امتدادُ الأجسام هل هو مُتناه أم لا ؟

الجوابُ ـ قالوا: مُتناهية، وأقاموا عليه دلائل: أحدُها يُعرفُ بالسُّلّميّ، و الثّانى بالمُسامتة، والثّالث بالتّطبيق، و هى مذكورة فى الطبيعيّات.

<٢٠> ك ـ إذا كانت قِنّينة زُجاجيّة مَملوّة من الماء وأُخرىٰ مَملوّة من الهواء، فما ينعكسُ الشّعاعُ من الماء أشدُّ ممّا ينعكسُ من الهواء، مع أنّ الماء بارد و الهواء حارّ.

الجَوابُ ـ انعكاسُ الشّعاع ما يتعلّقُ بطبيعة الجسم الّذي منه ينعكسُ. إنّما يجبُ كونُ ذلك الجسم غيرَ شفّاف مُطلقاً و له سطحٌ صقيلٌ. ثمّ إنّ الشّعاعَ [لا] يستلزمُ الحرارة، ولذلك ينعكسُ من الجَمد الصّقيل أكثرُ ممّا ينعكسُ من الماء الحارّ، لكون الجَمد أقربَ إلى الكثافة المُقابلة للشفيف.

<٢١> كا ـ كُلّ حادث يتقدّمهُ إمكانُ وجوده، فهذا الإمكانُ موجود أو معدوم؟

الجَواب ـ إنّه موجودٌ و عَرَضٌ من أنواع الكيف، و هو المُسمّىٰ بالاستعداد و يستدعي محلّاً، لا مَحالّة. و هو معنىٰ قولهم: «كُلّ حادث يَحتاجُ إلىٰ مادّة أو موضوع.

<٢٢> كب ـ واجِبُ الوجود هل هو عِلّةٌ لوجود الموجودات أو لوجودها و ماهيّتها؟ و حينئذ يلزمُ أن يكونَ ذانك الحيثان مُختلفين.

الجَوابُ ـ عن هٰذا قد مرّ في السُّؤال الأوّل. و هو أنّه عِلّةٌ لغيره من الوجودات، و العقلُ يُميّزُ في اعتباراته لكلّ موجود منها بينَ وجوده و ماهيته. و بعضُهُم قالوا: الوجودُ بالفاعِل، والماهيّةُ ليست مجعولة. و هٰذا وأمثالهُ يقول من لا يكونُ لهُ تحقيقٌ في المعقولات.

<٢٣> كج ـ شكل العالم من السّماء و الأرض والعَناصِر بأسرها، قالوا، كبيضةٍ واحدة. فهل يمكنُ أن يكونَ كبيضات كثيرة فوق الواحدة؟.

الجَوابُ ـ هٰذا السُّؤالُ غيرُ مفهوم. فإن أراد أنّ الجميعَ كُرة واحدة فهو صحيحٌ، وإن أراد به أنّه ككراتٍ كثيرةٍ، وجب أن تكونَ تلك الكراتُ مشمولةً بكُرة واحدة، كالكواكب الّتي هي مركوزة في فلكها. أمّا كُراتٌ مُتناهيةٌ مُتباينةٌ بينَها خَلاءٌ، فذلك مُحالٌ.

تمّت المسائل وأجوبتها بحمد الله تعالىٰ.

< ٢ >

أجوبة مسائل فخرالدين ابومنصور كازرونى

سؤالاتٌ سألها ملكُ العلماء فخرالدّين أبومنصور الكازرونىّ عن خواجه نصير الدّين، وأجاب عنها.

الحَركةُ الجسمانيّةُ، مِنها: ما مُحرّكُها الأوّل: النفْسُ المُفارقُ، ومنها: ليس كذلك. والّذى محرّكُها الأوّلُ: النفْسُ المُفارقُ؛ فلا يخلو إمّا أن يكونَ الجسمُ الحامِلُ لقُوّتها الحامِلُ لقُوّتها ذا مزاجٍ أو غيرَ ذى مِزاجٍ. والّذى يكونُ غير ذى مِزاج: إمّا أن لا يكونَ مُمتنعَ الفساد أو [يكونَ] مُمتنعَةً؛ فمِن بين هٰذه الأقسام القِسمُ الأخيرُ ـ كحركة السّماء ـ لا يمتنعُ أن يَصدُرَ عن مُحرّكها دائماً، والباقى بالخِلاف.

بيانُ ذلك: أنّ الحركة التّى مُحركُهَا الأوّلُ النّفسُ المُفارقُ، و يكونُ الجِسمُ الحامِلُ لقُوّتها مُمتزجاً ـ كالحركة الإراديّة الصّادرة عن أعضاء الإنسان ـ لابُدَّ وأن تكونَ مُتناهيةً، فإنّه يَفسُدُ قُوّتُها بِفَسادِ الجسم الحامِل الوجِبِ فَسادُها، لكونِها مُركّباً مِن طبائع مُتضادّة. وكونه واجباً...

ونَسَبَ الفَيلَسُوفُ أرِسطُو طُولَ العُمر إلىٰ من يغلبُ عليه [هاتان] الكيفيّتان، وقَرّرَ: أنّ من غلب عليه اليُبسُ بِفُنونِ الأسباب فيكونُ قليلَ العُمر، و قد مثّل بأمثلة كثيرة، تركتُها حتّىٰ يأتى بيانُ الكلام بها.

فالحاصِلُ: أنّ الموتَ أمرٌ ضَرورىٌّ؛ فإنّ الحياةَ لمّا كانت بالحَرارة والرُّطوبة،

والحرارةَ كيفيّةٌ فاعلةٌ؛ والرّطوبَةَ كيفيّةٌ مُنفعلةٌ؛ فلا بُدَّ وأن يفعل فيها، [فينفى نفسها] بالعرض، كما هو المُشاهَدُ مِن أمر السّراج.

ومع ذلِكَ فَالطبيعةُ عاجِزَةٌ عن إيراد البَدل دائماً. و ذلك؛ أنّ سَبَبَ إيراد البَدَل ليسَ أمراً ثابِتاً دائماً، بَل هُوَ يَعرِضُهُ الزّوالُ والتّغيُّرُ بأدنىٰ سَبَب مُمكن أو ضَرورىّ، ذلك هو الطبيعةُ،فإنّها تابِعةٌ لِلمزاج المُتغيّر بأدنىٰ سَبَب، وتَراكم الأسباب المُغيّرةِ لِلمزاج المُفسِدةِ لهُ أمرٌ مُشاهَدٌ. ولو كان لإيراد البدل سَبَبٌ ثابِتٌ دائمٌ، فقد يمكنُ أن يقال: إنّ المَوتَ لَيسَ بضرورىّ.

ثمّ لا يلزمُ من كونِ مُحرّكها الأوّل النّفسَ المفارقَ أن يُفارِقُها دائماً؛ فإنّ النّفسَ المُفارقةَ نفسُها هى لَيست سَبَباً لِوجود تلك الحَركة، بل إرادتُها سَبَباً لِوجود تلك الحَركة، وإرادتُها تَبطُلُ إذا فَسَدَ الجسمُ الحامِلُ لِقُوّة الأعضاء.

وَالتّى مُحرّكُها الأوّلُ النّفسُ المفارِقُ، وَيكونُ الجسمُ الحامِلُ لِقُوّتها غَيرَ مُمتزج ولا متكوّن، بل يكونُ وجودُه بالإبداع، فإنّهُ لا يمتنعُ، كالسّماء، بل يَجِبُ أن تكونَ دائمةً؛ فَإنّ جِسمَ السّماء لا يَفسُدُ. و يجوزُ أن يَنقَطِعَ إرادةُ النّفس الفلكيّة عن تحرّكه دائماً، أو يَبقىٰ حَركةُ السّماء بِسَبَبٍ آخَرَ دائماً.

وأمّا القِسمُ الثالِثُ، إن امكن وُجُودُهُ، فالأمرُ فيه بَيّنٌ. والمرجوّ من ألطاف مولانا أن يُشرّف أصغرَ عبيده بمطالعة هذا الفصل؛ فأن يهديه طريقَ الصّواب، وأن يعفوَ جسارته المتواترة؛ والعبدُ غيرُ آمِن أن عسىٰ أن يكون فيه هفواتٌ؛ فإنّه غيرُ مستحضر لقواعد الحكمة، ولأنّى أقولُ: إنّى تاركُها، وهو المولىٰ ونعم النّصيرُ.

<جواب>

وَقَفتُ علىٰ ما أورده الصّدرُ العالِمُ الكبيرُ، فخرُ الملّة والدّين، مَلِكُ العلماء والحكماء، فى بيان «ضرورةالموت» فى الأشخاص الإنسانيّة، على القواعد المذكورة فى الكتب، وها أنا أذكرُ ما عندى فيه، بحكم إشارتِهِ والتماسِهِ، دام أيّامُهُ، فى ذلك:

دليلُهُ، علىٰ «أنّ الحركة التّى مُحركُها الأوّلُ النّفسُ المفارقُ و يكونُ الجِسمُ الحامِلُ لقُوّتها مُمتزجاً ـ كالحَركة الإراديّة الصّادرة عن أعضاء الإنسان ـ لا بُدَّ وأن تكونَ

مُتناهيةً» بقوله: «فإنّه يَفسُدُ قُوّتُها بِفساد الجِسم الحامِل لها الواجِبِ فَسادُها، لكونه مركّباً من طبائع مُتضادّة»، فليسَ بتامّ. و ذلك لأنّ المركّبَ من طبائع متضادّة إنّما يجبُ فسادهُ لولا حافِظٌ يَحفَظُ تركيبَهُ؛ لأنّ هُناك حافِظاً هو النّفسُ المُدبّرةُ لها التّى يَحفَظُها سَبعينَ سَنَةً، مَثلاً. فما بالُها عجزت عن حفظها أبداً، وما الدّليل علىٰ عَجزها.

[دليله] «الحرارة كيفيّة فاعلة، والرّطوبة كيفيّة منفعلة، فلا بُدَّ وأن يفعل فيها، فيَفنىٰ نَفسُها بالعَرض»؛ ليس بتامّ الدّلالة، لأنّها تفنىٰ نفسُها عند فناء مرطوبه، والرّطوبة لا تفنىٰ إذا قامَ بَدَلُها مقامَها. والنّفسُ لمّا كانت قادرةً علىٰ إيراد البدل، لأنّها تَعرِضُ للزّوال والتغيُّر بأدنىٰ سَبَب مُمكن أو ضَروريّ»...ذلك السّببُ إن كان خارجاً عن المجرى الطبيعيّ فلا يكونُ ضروريّاً، ولا يصلحُ أمرٌ غيرُ ضروريّ لتعديل الضّروريّ الذّى هو الموتُ؛ وإن كان طبيعيّاً ضروريّاً فما هو؟

[دليله] «تراكمُ الأسباب المُغيّرة لِلمزاج المُفسدة إيّاه أمرٌ مُشاهَدٌ». إن أراد بها الأسبابَ الماديّةَ فهى غيرُ ضروريّ، وإن أراد بها السّببَ التّابعَ للهَرم فكلامُنا فى سَبَبه، ومُشاهدتُها لا تدلُّ علىٰ سَبَبه، كما لا يدلُّ مشاهدةُ الموت علىٰ عِلّته الضّروريّة.

«ولو كان لإيراد البَدَل بعدَ السّبعين النّفسُ المُفارقةُ ليست نفسُها سَبَباً لوجود تلك الحركة، بل إرادتُها سَبَبٌ لوجودها». الإرادةُ لا تكونُ سَبَباً لوجود الحَركة، وإلّا لمشىٰ المُقعِدُ والمريضُ المُزمِنُ عندَ إرادتهما المشىَ. إنّما القوّةُ المُباشرةُ للتحريك هى السّببُ تمَّ سَبَبُها بالإرادة.

..«وإرادتُها تَبطُلُ إذا فَسَدَ الجِسمُ الحامِل لِقُوّة الأعضاء». لم يفسد الجسمُ إذا وَجَدَ بَدلاً عمّا ينقصُ منه. و تعليلُ العَجز عن إيراد البدل بفسادالجسم المُعلّل بالعَجز عن إيراد البَدَل دَورٌ ظاهِرٌ.

«والتّى مُحرّكُها الأوّلُ النّفسُ المُفارقُ، و يكونُ الجِسمُ الحاملُ لقوّتها غيرَ مُمتزج ولا مُتكوّن، بل يكونُ وجودهُ بالإبداع ـ كالسّماء ـ فإنّهُ لايمتنعُ، بل يجبُ أن تكونَ دائمةً». لا فرقَ فى إمكان البقاء بينَ المتكوّن والممتزج وبينَ غيرهما إذا وَجَدا خَلَفاً عمّا يَنقُصُ مِنهُما. والقولُ بأنّ هٰذا يَجِبُ أن يَفسُدَ، و ذلك يَمتَنِعُ أن يَفسُدَ،

تحكّمٌ مَحضٌ.

وما ذهب إليه الشّيخ الرئيس، وهو أنّ القُوىٰ الجسمانيّة مُتناهيةٌ، وغيرُها يمكنُ أن تكونَ غيرَ مُتناهيةٍ، إن أوجب فَسادَ المُمتزجات الّتي ليسَ لها نُفُوسٌ مُفارقةٌ، وهو ما يُوجبُ فَسادَ ذوي الأنفُس المُفارقَةِ، فقد ظَهَرَ إذن أنّ هٰذه الأدلّة غيرُ مُؤدّية إلى المطلوب.

وإذا تقرّر ذلك [علم أن الموتَ وقوعُ ضروريّ] . والوجهُ فيه؛ أنّ السّبَبَ المُوجِبَ للمَوت في جَميع الحَيوانات: هو أنّ البَدَلَ الّذي يُورِدُهُ الغاذيةُ، وإن كان كافياً في قِوامِهِ، بَدَلاً عمّا يتحلّلُ، و فاضِلاً علىٰ الكفاية بِحَسب الكمّيّة، لكنّهُ غيرُ كافٍ بِحَسَبِ الكيفيّة.

و بيانُ ذلك: أنّ الرّطوبةَ الغريزيّةَ الأصليّةَ إنّما تخمّرت ونضجتْ في أوعية الغِذاء أوّلاً، ثمّ في أوعية المنيّ ثانياً، ثمّ في الأرحام ثالثاً. والّذي يوردهُ الغاديةُ لم يتخمّر ولم ينضج إلّا في الأوّل دونَ الأخيرين، فلم يكمل امتزاجُها ولم يَصِل إلىٰ مرتبة المُبدّل عنها، فلم يقُم مَقامها كما يجبُ، بل صار قُوّتُها أنقَصَ مَن القُوّة الأُولىٰ وكان كمن أنفق زيتَ سِراج، فأورد بَدَلَها ماءً.

فما دامت الكيفيّةُ الأُولىٰ الأصليّة غالِبةً في المُمتزج أكثر ممّا يتحلّلُ، فينمو الممتزجُ.

ثم إذا صارت مكسورةَ السّورة، لظُهورِ الكيفيّةِ الثّانية، وقفت الحرارةُ الغريزيّة وما قدرت علىٰ أن تُوردَ أكثرَ ممّا يتحلّلُ. وإذا غلبت الثانيةُ انحطَّ المُمتزجُ وهُرِمَ، وضَعُفَ الحَرارةُ إلىٰ أن لا يبقىٰ أثرٌ صالِحٌ للكيفيّة الأُولىٰ، فيقعُ المَوتُ ضَرورةً.

و ظهر من ذلك: أنّ الرّطوبةَ الغريزيّةَ الأصليّةَ من أوّل تكوُّنِها آخِذَةٌ في النُّقصان بحسَبِ الكيفيّة، و ذلك هو السَّبَبُ المُوجِبُ لِفَساد المُمتزج لا غيرُ. وهٰذا وجهٌ لا يمكنُ أن يَعترضَ عليه مُعترضٌ، لظُهوره ووُجوبه، مع أنّ أحَداً مِن الحُكماء لم يتعرّض لهُ بالفعل. فهٰذا ما عندي. واللّٰه تعالىٰ مُلهِمُ الحقّ. تمّت الرسالة.

<٣>

أجوبة مسائل نورالدّين عليّ الشّيعيّ

نسخة كتاب كتبه عليّ الشّيعيّ إلى المولى السّعيد نصير الدّين الطوسيّ، قدّس اللّهُ روحَهُ:

ذاتَ الخدمة المولويّة النّصيريّة، أعزّ اللّه بخلود نعمتها علىٰ هٰذه الكافّة و دوام دولتها فوقَ وُسع عبدها ما يجبُ لها من عظيم الاحترام و جليل الإكرام.

يُنمى الصَّغيرُ عَلىٰ ذكراهُ مُعتَقِداً فى نَفسِهِ أنّه العُنقاءُ فى الجَبَل

و يُنهى: أنّه إن طولبَ العَبدُ بالأدب لِلعُظماء فى الدّراية احتَجّ بِرخصَة الرّواية: «الأرواحُ جُنُودٌ مُجنّدةٌ، فما تعارف منها ائتلفَ، وما تناكر منها اختلفَ». (بحارالانوار، ج ٦٧، ص ١٦٦).

رُونيا، يا مولانا، نصيرَالدّين، فى أحاديث «المأمون»: «حَجّ أوّلَ سَنَةٍ من الخلافة، فلمّا دخلَ مَكّةَ يَومَ التّروية، أرادالصّدَقَةَ لجميع أهلِها، و ضاق الوقتُ عن النّظر فى معرفتهم، فقال لأصحابه: ادخُلُوا مَكّةَ، و ليكُن كُلُّ رَجُل منكم ضَيفَ رَجُل، ففعلوا ذلِكَ. فلمّا كان الغَدُ وَقَعَ إلىٰ كُلّ من أصحابه مائدةٌ لِمُضيفِهِ، فقالوا: يا أميرالمؤمنين: لَقد أصاب اللّهُ بمعروفكَ أهلَهُ، لما عرفتَ ذلِك؟ فقال: اقتبَستُهُ من قول النبىّ، صلعم: «الأرواحُ جُنُودٌ مُجَنّدةٌ». أراد أصحابَ الأرواح، أمرناكم بالنّزول عليهم، فنزل

خِيارُكم علىٰ خيارهم و شِرارُكم علىٰ شِرارهم، فعدلتُ القسمَ بذلك» حكاه الصّابيّ.

ولجأ العَبدُ إلى المَعذرة ما أخذ علىٰ مَن يمتُّ بالدّين إلىٰ أن يَقتدى بآدابِ المتّقين.

و فى جامع الجوامع: حكى عن أبى علىّ و أبى هيثم، قال فى أدب النُّبوّة: أن لا يُسأل النّبىُّ حَتّىٰ يُؤذنَ لهُ أن يُسأل، لأن لا يقتضى المَصلَحةُ المنعَ فيتأدّىٰ إلى التّنفُّر.

و العَبدُ يَسأل مِن الصّدقة المولويّة النّصيريّة العالية الطّاهرة الزّكيّة عفوَ الرُّخصة دُونَ عفو رفع الحَظر، لأنّ ما يَجِبُ لمولانا نصير الدّين ـ أعَزّ اللّهُ الإسلامَ به والمسلمين ـ لا يُرفَعُ واجِبُهُ وَلا يُسبَلُ حُرمَتُهُ الّا ما يَرحَمُ بهِ الفقراء والمساكين و يمنحُ الأذلّاءَ مِن أهل الدّين، جَرياً على السُّنّة النّبويّة والآداب الدّينيّة «وَاخفِض جَناحَكَ لمنِ اتّبعكَ مِنَ المؤمنين» (الشعراء، ٢١٥)، [٧١ ب]. و نحنُ من أتباعكم وَعبيدُ أوليائكم، وَإن خَمّلنا الدّهرُ عن عَظيم قدركم و سامى قدرتكم، والأمرُ أعلىٰ.

(٢) يُنهى العَبدُ قُصورَ ذَرعِهِ عَن اللّحاق بَشريفِ راياتكم، لازالت دائمةَ الإخفاق، مُمتدّةَ الرّواق، بمحمّد وآله، عليهم السّلام، لِعُلوّ سِنّهِ و رزاحةِ وَقتهِ، وإن كان فىّ اشتياقٌ لمحابكم المولويّة النّصيريّة مُقنِعٌ لِمعرفةِ عَبيدها يُنادِى أوّلُها بما يُغنى عن شَرح آخِرها.

مَقابرُ أهل الفَقر ما بَينَ أهلها عَلَيها تُرابُ الذُّلّ دُونَ المَعابر

و قد أحاطت العلومُ المولويّة بسابق التّحذير لأهل هذا العصر التّقصير فى قوله تعالىٰ «انم» وأخواتها، لقصر مدّة علىٰ ما ذكره مُقاتل بن سليمان و غيره. والأمر أعلىٰ.

(٣) يُنهى العَبدُ: أنّه حدّثه شَيخُه الفقيهُ، مُهذّبُ الدّين، الحسين بن ردّة، قال: سألتُ شيخى الإمامَ السّعيدَ «نصير الدّين عبدالله بن حمزة الطوسيّ» عن قول أبى الحسين البصريّ: «ذاتُ البارى» مع كونهِ ينفي أمثالَ ذلك، فقال: إنّ أبا الحسين أخَذَ الاسمَ العامَّ إضافةً إلى الاسم الخاصّ، مثل قولهم: «مسجد الجامع». و «صَلاةُ الأُولىٰ» و «بَقلةُ الحَمقاء» و «حَبُّ الحَصيد».

و خَرّجتُ عنهُ سَنَةَ تِسع وتسعينَ وخَمس مائة، فأقمتُ عِندَ فخرالدّين ابن

الخطيب الرّازيّ، فسألتُه عن ذلك، و ذكرتُ له عن شَيخنانصير الدّين ما قال. فقال لى: نَصيرُ الدّين شَيخُنا و والِدُنا. إلّا أنّى أقولُ: إنّ هٰذا من «أبى الحسين» كقولهم: «سَحقٌ عَمامةٍ» و «جَردٌ قطيفةٍ» و «حانيةٌ خزٍّ».

و العَبدُ يَسألُ: ما الفَرقُ؛ لأنّ «سحقَ عمامة» إضافةُ الصّفة إلى الموصوف. و بَقلةُ الحَمقاء، و صَلاةُ الأُولىٰ، و مَسجدُ الجامع. أى بقلةُ الحبّة الحَمقاء، و صَلاة السّاعة الأُولىٰ، ومَسجد المكانِ الجامع. حَذَفَ المُضافَ وأقامَ الصِّفَةَ مَقامَهُ. ما الجوابُ عن هٰذين الشّيخين، والأمرُ أعلىٰ.

(٤) العَبدُ يُنهى: أنّهُ لا يرضىٰ لأصحابه القَولَ، بالمُضايَقةِ فى قَضاء الفائت، مع إجماعهم علىٰ أنّ الأمرَ يقتضى الفَورَ دُونَ التّراخى والإجزاء دُونَ عَدَمِهِ، مع و قوع الفِعلِ المأمور به؛ و لا يقصدونَ بالإجزاء كونَ الفعل يستحقُّ عليه الثّوابُ، فَلِمَ يُنازعونَ فى أوّل هل يُجزى الأداء فيه أم لا؛ لأنّ أبا حنيفةَ حَمَلَهُ علىٰ ذلِكَ كلامُهُ فى آخِر الوقت. واحتجُّوا بأجمعهم بقول النّبى، صلعم: «مَن نامَ عَن صَلاة [٧٢ظ] أو نَسِيَها فَوَقتُها حِينَ يَذكُرُها، ما لم يُضَيِّق وَقت فَريضَة حاضرة». و لو كان ذلك كذلك والتزمَ بالفَور، أيَلزَمُ إذا خَرَجَ الوَقتُ الأوّل و لم يفعل، أن يكونَ فى الثانى قَضاء للقَضاء، لأنّه قال: «فَوَقتُها»، يعنى الذّى يجبُ فِعلُها فيه. ولا أحَدَ من المُسلمين يَذهَبُ إليه خُصُوصاً وَهُم يُصَلُّون القضاء [فى] الوقتِ المُشترك بَينَ المَغرب والعصر، نَظراً منّا إلىٰ قَولهم: «إذا غَرَبَت وَجَبَت». و قد ذهب إليه السّعيدُ أبو جعفر فى «مبسوطه». فَهَل يُصَوَّبُ لِلعبد أمثالُ هٰذه المسائل. والأمرُ أعلىٰ.

(٥) و يُنهِى العَبدُ: أنّه يأخذُ عليهم: أنّ من فَرّطَ فى صلاته طولَ حياتِهِ و حُكِمَ عليه، بما يَعلمُ مَولانا نصيرُ الدّين، أنّهمُ يأمرونَ بأن يُستأجَر مَن يَقضى عَنهُ القَضاء الّذى فاتَهُ بِالموت، وكانَ ثبت مَجمُوعُ شَروط أربعة حَتّىٰ قيل إنّهُ قضاءٌ بالإجماع أنّ الصّلاة و المُكلَّف مُكلَّف لا يَدخُلُها النّيابةُ و البَدَلُ، وأنّ فرضَ الصّلاة يسقط بالموت، قَضاءً كانت أو أداءً، بخلاف حَجَّةِ الإسلام. و كذلك الكفّارةُ والزّكاةُ عِندَ بَعضهم تسقطُ،

ولأجل ذلك تصحُّ الوصّيةُ بها وأمر الشّارعُ بها فى كُتُب الوصايةِ، و ليس الصَّلاةُ من ذلك القبيل. وللعبد علىٰ ذلك مَسائل نِسبٌ. وإنّ الأُجرةَ لا تصحّ عليها وإنّما لَحِقَ ذٰلِكَ بالبِدَع. فأمّا الصَّلاةُ عَن الأموات عَلىٰ جَهَةِ النَّدب، فقد ورد الأمرُ بها و ذكر عن الأئمّة، عليهِم السّلام، جَوازُ النّيابةِ فيها، و ذلك مُختصٌّ بالتّطوّع، والأمرُ أعلىٰ.

(٦) و يُنهى العبدُ: أنّ ممّا ينفَردُ به العبدُ أنّهم رخّصوا المُغابنةَ فى بيع الحقير بالجليل بشَرطِ جَعل مال القرض نِسيةً إلىٰ مُدّة. واعتلّوا بقولهُ تعالىٰ: «وَأَحلَّ اللّٰهُ البَيعَ وَحَرَّمَ الرّبوا» (البقرة/ ٢٧٥) وقد علّق ـ تعالىٰ ـ الحكمَ فيه بالاسم فى تحريمه وتحليله، وأنّ لفظَ البَيع الذّى حَلّلهُ عُرفٌ شَرعىّ؛ لأنّ المقصودَ به الحكمُ؛ لأنّ الأسامى الشّرعيّة الشّرطُ فى إثباتها شرعيّةً أمران: أحدهُما أن يُفيدَ بالشّرع فائدةً لا تُعرَفُ لذاتهِ. والثانى أن يكون الشّرعُ ورد بإجرائها علىٰ تلك القواعد. وهٰذا هو المقصودُ بقوله: «أَحَلَّ اللّٰهُ البَيعَ وَحَرَّمَ الرّبوا» إنّ بيعَ دِرهم بدرهم نقداً يُخالِفُ النّسيةَ، وكذلك الزّيادةُ. وَلأجل هٰذا قالُوا: «إنّما البيعُ مِثلُ الرّبوا [٧٢ب] وأحَل اللّٰهُ البَيعَ وَحَرّمَ الرّبوا». والمسئول إرشادُ العَبد فى مقاصده، والأمرُ أعلىٰ.

(٧) العَبدُ يَسألُ: كيفَ رَتَّبَ أبو الحسين و جَماعَةٌ من الشّيوخ الحُددودَ علىٰ مقاصدهم فى «الشّىء» و «المعدوم» و «العَرَض» و «الإرادَةِ» عِندَ مَن أثبتها، والحدودُ إنّما تقعُ حاضرةَ العادات، و هم يخوضونَ فى أكثر ذلك فى أشياء تصوُّريّة تتعلّقُ بكثير من المعانى. هٰذا ما يُشكلُ على العبد. والأمرُ أعلى.

(٨) [العبدُ يسألُ: ما الفرقُ بين الصّورة والصّيغة؟، و قول السيّد فى «الذّريعة» فى «فصل» فى ما صار به الأمرُ أمراً، هل هو أمرٌ بصورته وصيغته. إلىٰ آخر كلامه].

فأجابه المولىٰ، أدام اللّٰهُ عليه فيضَ الرّحمة.

يـنفسى أفـدى كِـتاباً كـريماً ... أتـىٰ مِـن بَـقيّةِ قـوم كِـرام

أتـانى فـذكّرنى ضِـمنَه مـا ... جَرىٰ بَينَ أسلافهِ مِن كلام

وَزَيّـنـهُ بِـفَرائـد حـاكـيَة ... جَـواهِـرَ قَـد رُتّـبَت بِنِظام

فأعجَبَنى مِنهُ نَظمُ الكلام وَ ذكرُ الكِرام وَمِسكُ الخِتام

وَقَفتُ على الكتاب الوارد من الجناب الأنيس الإماميّ الأرحديّ العالميّ السّديديّ ـ أدام اللّهُ فَضلهُ وَحَرَسَ طَولَهُ ـ بَعدَ أن أكرمتُ مُوردَهُ، فوجدتُه مملوّاً بِبَدائع الكلام و غَرائب الحكم، وَ أنا أرجو الاستيناسَ بلقائهِ العزيز، فإنّهُ بقيّةُ السّلَف وقُدوةُ الخَلَف. وأدعُو لهُ بُطول البَقاء ومَزيد الدّرجَة يَومَ اللّقاء. وها أنا أشرعُ فيما سألَه منّى واستفسرهُ من ذهنى، مُتوكّلاً على اللّه، إنّهُ خيرُ مُوفّق ومُعين.

(١) أمّا ما رواه عن الشّيخ مُهذّب الدّين بن ردّة، رحمه اللّه، و هو سؤالهُ عن الإمامين نصير الدّين عبداللّه بن حمزة الطوسىّ، و فخرالدّين محمّد بن عمر الرّازيّ عن قول أبى الحسين البصريّ، رحمهم اللّه جميعاً: «ذاتُ الباري»، وأنّه كيفَ يَسوغُ له ذلِكَ مع اعتقاده بِاتّحادهما، و جواب نصيرالدّين بأنّه إضافةُ اسم عامّ إلىٰ اسم خاصّ. كقولهم «مَسجدُالجامع». وجواب فخرالدّين أنّهُ كقولهم: «سحقٌ عمامةٍ»، وسؤاله عن الفرق بينَ القولين، و قوله «إنّ الأوّل مُشتملٌ علىٰ حذف الموصوف وإقامة الصّفة مكانه، وإنّ الثانى إضافة الصّفة إلى الموصوف، ففهمتُهُ.

وأمّا أنا فأقولُ: الفَرقُ بَينَهُما ظاهِرٌ. و هو أنّ الأوّلَ وإن اشتمل علىٰ حَذفِ الموصوف وإقامةِ الصّفة مَقامَهُ، لكنّهُ مُحالٌ أنهُ قد أضيف فى ذلك المثال الموصوف إلى الصّفة. والثّانى هو إضافةُ الصّفة إلى [٧٣]الموصوف. و قول أبى الحسين أشبهُ بالأوّل، فإنّ لفظَ «الباري» يُشبِهُ أن يكونَ صفةً لتلك الذّات، لكونها مُشتّقةً من اسم معنىً يُنسَبُ إلىٰ تلك الذّات، وهو البرءُ.

وأمّا الوجهُ الثّانى، فهو أنّ نصير الدّين لمّا قال: إنّ الذّاتَ اسمٌ عامٌّ يجوزُ إطلاقهُ على الباري و على غير الباري اسمٌ خاصٌّ، و فى الأكثر يكونُ العامُّ صفةً للخاصّ، فلذلك صار لهُ شَبَهٌ بالمثال الثّانى أيضاً.

وأنا أقولُ: إنّ قولَ أبى الحسين ليسَ بالحَقيقة من قبيل المِثالين. وإنّما ساغ له إضافةُ الذّات إلى الباري، مع كونِهما عندهُ شيئاً واحداً، لتغايرُ المفهومين مِن حَيثُ

اللّغة، و تغايرُ المفهومين يكفى فى جَواز الإضافةِ، و مع ذلك لا يُنافى التّغايرُ المذكورُ اتّحادَهُما فى الحَقيقة، فإنّهُم يقولون: ذاتُ الشىء و مجموعُ الأجزاء، و عينُ الواحد، ونفسُهُ، و حقيقتُه، وأمثالُ ذلك. فمرادُهُم، مِن وُجوب كون المُضاف مُغايراً لِلمُضاف إليهِ، هو التّغايرُ فى المفهوم فقط، علىٰ أنّ المُضافَ بعَدَ مُغايرته فى المفهوم للمُضاف إليه يَجِبُ أن يكونَ مُقتضياً لِعُمُوم يَخُصُّهُ المُضافُ إليه. و لذلك عُدّت الإضافةُ فى أنواع التّعريف. والدّليلُ، علىٰ أنّ تغايرَ المفهومات لا يُنافى اتّحادَها فى الحقيقة، أنّهُم يُطلِقُونَ على اللّه تعالىٰ من أسمائه الحُسنىٰ المُتغايرةِ المُفهومات مأةً إلّا واحِداً، بَل ألفاً وَ واحِداً، وَلا يُثبِتُ أحَدٌ من مُثبِتى الصّفاتِ مأةَ صفةٍ مُتغايرة، و لا ألفاً.

(٢) وأمّا قوله: «إنّهُ لا يرضىٰ لأصحابه القولَ بالمُضايقة فى قضاء الفوائت مع القول بأنّ الأمر يقتضى الفورَ و الإجزاء مع وُقُوع الفِعل المأمور به. إلىٰ آخر كلامه».

فأقولُ: إنّما اشترطوا فى الإجزاء وُقوعَ الفِعل المأمور به على الوجه المأمور به. وإنّما يقولون بعدم الإجزاء هُهنا لإجماعهم علىٰ وُجُوبِ التّرتيب فى الصّلوات التّى تُتركُ فى وقتٍ واحد، كالظّهر والعَصر وكالمغرب و العَتَمة. فكما أنّهُم يَمنَعُونَ إجزاء العَتَمة المُقدّمة عن الفائتة فى الوقت المُشترك بينهما [٧٣ب]، و يقولونَ بإجزائها عند تضُّيق الوقت بسَبَب آخَر، و هو الخوفُ من فواتِ الحاضِرة دُونَ القَضاء. فإنّ القضاء لذلك الفرض لا يقومُ مَقامَهُ، إذ هو فَرضٌ ثانٍ. فلهُذا ساغَ لهُم بالمُضايقة، مع ما ذكرهُ من أقوالهم. والقائلون بالمُواسَعَة ما يقولونَ بوجوب التّرتيب فى الفائتة والحاضرة. و يقولون: إنحاقُه بِالحاضِرَة فى وُجُوبِ التّرتيب قياسٌ، ونَحنُ ما نَعمَلُ بالقياس. فهُذه معركةُ المُنازَعَة بينَ الفريقين.

(٣) وأمّا قوله: بمنع الاستيجار فى قضاء الفوائت عن الموتىٰ، فصحيحٌ لا يشوبُهُ موضِع اعتراض، خُصُوصاً مع النّصّ الصّريح فيه، و هو قوله تعالى «وَ أن لَيسَ لِلانسانِ إلّا ما سَعىٰ». (النجم / ٥٣). و لا يَرِدُ عليهِ النّقضُ بالحَجّ، لكونه عِبادةً بالنّفس وَالمال معاً، والاستيجارُ وَقَعَ فى أحَدِ أجزائهِ لا فى الجميع. وأمّا الكفارَةُ والزّكاةُ

فَتَشملان علىٰ نيّة وإخراج مال، والقِيام عَن الميّت إذا وقع فى الجُزء الأخير دُونَ الأوّل لأمكنَ أن يَصِحَّ. وأمّا النّيابةُ فى الصّلاة عن المَوتىٰ فليس مِن هٰذا القبيل، لكونه تطوُّعاً، ولا يكونُ لِلمَنوبِ عَنهُ فِيهِ ثَوابٌ إلّا على استنابته التّى هى أمرٌ بعبادةٍ دُونَ فِعل الصّلاة. وأنا أشتَهِى أن أطالِعَ المَسائلَ التِّسعَ التّى أفادها وأشار إليها، أدام اللّٰه إفادتهُ.

(٤) وأمّا قولهُ: «إنّهُم رَخّصُوا المُغابَنَةَ فى بيع الحقير بالجليل بشرط جَعل مال القرض نَسيئةً. إلىٰ آخره.»

أقولُ: فى الصُّورة المُتنازعة ليس بَيعٌ وَحَدَهُ، إنّما هى مُركّبَةٌ من بَيع مَشروط بقَرض و من قَرض مَشروط بَبيع، لو انفرد كُلُّ واحد مِنهُما عَن الآخر لَمارَضِيَ بِهِ أحَدُ المُتعامِلين. و القائلُ بفَساد البَيع لم يَقُل بِهِ مِن جَهة الغَبن؛ لأنّ الغَبنَ المُفسِدَ لِلبَيع إنّما يكونُ مَشروطاً بوقوعِهِ مَعَ جَهل أحدِ المُتابعين به، أمّا مَع علِمهما فلا يحكمُ بِفساده البيعَ. و هٰهنا القَرضُ المشروط بالبيع المذكور قرضٌ مشروطٌ بما يزيد به مال القرض، والقرضُ المشروطُ بزيادة أصل مال القرض فاسِدٌ، لكونهِ ربا.

ثُمّ البَيعُ المَشروط بِالقَرض الفاسِد غَيرُ صَحيح، لأنّهُ [٧٤ظ] مشروطٌ بشَرطٍ مُخالِفٍ لِلكتابِ وَالسّنة، فهٰذا ما فهمتُهُ من كلامهم. والمُرخّصُون يَقولونَ بأنّ إلحاقَ هٰذا القَرض بالرّبا قياسٌ أو عَمَلٌ بِخَبَرِ الواحدِ، و هو قوله ـ عليه السّلام: «كُلُّ دَين فيه مَنفَعَة فَهُو ربا». و محلُّ النّزاع هو هٰذا الموضعُ.

(٥) وأمّا قوله: «كيفَ رتّبَ أبو الحسين و جماعةٌ من الشّيوخ الحدودَ علىٰ مقاصِدِهم، إلىٰ آخر كلامه».

فأقولُ: إنّما هُم يبحثونَ عن المعانى بحسب مقاصدهم و يستدلّون عليها إلىٰ أن يتقرّر مذهبهُم، وإذا تقرّر مَذهَبُهُم و أرادوا أن يُفهّموهُ لِمن يتعلّمُ منهُم وَيتقلّدُ مَذهَبَهم، يَضَعُونَ حُدوداً اصطِلاحيّةً بحسبِ قواعدهم المُقرّرة عندهُم، ليفهمَ مَن يأخذُه عنهُم ما قصدوهُ بتلك العِبارة، فلا يُشوّشَ عليه الكلامُ.

مثالُه: تكلّمُ كُلُّ واحد، من أبى هاشم وأبى الحسين، فى «الشّىء» و «المعدوم»،

وأنَّ المعدوم هل هو شىء، أم لا. و تقرَّر عند أبى هاشم بينهُما عُمومٌ و خُصوصٌ، و عند أبى الحسين مُبايَنةٌ. فحدّ «الشّىء» أبو هاشِم عَلىٰ وجهٍ يَتناولُ المعدومَ والموجودَ؛ وأبو الحسين علىٰ وجهٍ لا يَتناولُ غيرَ الموجود، فحصل بينَ الحَدّين تفاوتٌ بحَسَب رأيين، بَحيثُ إذا استعمل مُنتحِلُ كُلّ مذهبٍ الحدَّ الذّى أوردهُ صاحبُه، لا يُنقَضُ عليهِ فى استعمالاته علىٰ مذهبِهِ شىء، فهٰذا ما عندى فى ذلك.

(٦) وأمّا سؤاله عن «الفرق بينَ الصُّورة والصِّيغة و قول السّيّد فى «ذريعته» فى فصل فيما صار به الأمرُ أمراً هل هو أمرٌ بصُورته و صِيغته، إلىٰ آخر كلامِهِ».

فأقولُ: وبحسبِ فهمى أنّ كُلّ هَيأة مُؤلَفةٍ من الكلمة المُؤلَفة من الكلمة المُؤلَفة من الحُروف والحركات و الكلام المُؤلَف من الكلمات تابعةٌ للتّرتيب الخاصّ بذلك التّأليف، فهى صُورةٌ لتلك الكلمة أو لذلك الكلام.

ثمّ إن كان للمتكلم بتلك اللّغة أن يُوردَ لتلك الهيأة نظائر فى غير ذلك التأليف، أو أن يصرفَها علىٰ وجه قياسيّ إلىٰ هيأة أُخرىٰ ليدلّ علىٰ معنى يريدهُ، سُميّت بهٰذا الاعتبار صِيغَةً، و هى أخَصُّ من الصُّورة.

والسيّد لو اكتفىٰ فى هٰذا الموضع من كلامه بأحدهما، [٧٤ب] لا ستغنىٰ عَن الأُخرىٰ؛ لكنّه أرادَ التّأكيدَ فى تجريد الأمر عن القرائن التّى تلحَقُهُ ولا تكونُ داخِلةً فى حقيقته لينظر فى دلالته من حيثُ هو كذلك، لا يُفرّقُ الشّارحونَ لِكلامه بَينَ الصّورة والصّيغة، وأورد المشايخ المذكورون فى كلامه الفُرُوقَ التّى رواها عنهُم. وكأنّهُم كانوا يحومون حَولَ التّفسير الذى أوردتُه، لكنّهُم ما لخّصوا عِبارَتهُم تَلخيصاً شافياً، بل نُسبت الصُّورةُ إلىٰ جَعل وإيجاد و حلته صدر واضع اللغة والصّيغة إلىٰ وضع يَستعملهُ مُستعملوا اللغة.

فهٰذا ما عندى فيه، وأنا أسأل اللّٰه ـ تعالىٰ ـ دوامَ أيّامه و شمول الخير إيّاه فى الدّارين، إنّه وليّ ذلك والقادرُ علىٰ ما يشاء، وله الحمدُ حمدَ الشّاكرين، وصلاتُه علىٰ محمّد وآله الطّاهرين.

< ٣ >

أجوبة مسائل بهاءالدّين المياوى

هذا ما كتب بهاءالدّين المياوىّ إلى المولى الأعظم المحقّق نصيرالدّين ملتمساً جوابه:

«لو شرفّنا مولانا المعَظّم ـ لا زال مُعظّماً ـ بإبانةِ الحال فى هٰذا وفصّل القولَ فيه فذلك ما عوّدنا».

الحكماءُ أعطَونا: أنّ الوُجُودَ خَيريّةٌ، وكَمالَ الوجُوُدِ خَيريّةُ الوُجُود؛ وأنّ الشَّرَّ لا ذاتَ لهُ، بل هو عدمُ جوهر، أو عدمُ صلاح حال الجوهر، وأنّهُ لأن يُوجَدَ ما يلزمُهُ نُقصانٌ أولىٰ من أن لا يُوجَدَ تفادياً من النُّقصان؛ فإنّهُ لو ترك إيجادهُ لئلّا يلزمهُ النّقصانُ لكانَ النُّقصانُ لازماً، بل مُتضاعفاً.

ثُمّ ربما يقولُ الإنسانُ: «لَيتَنى لم أُوجَد»، حتّىٰ أنّ أفضلَ الأنبيآء ـ صلّى اللّٰه عليه وآله ـ يُؤثَرُ عنه [أنّه قال]: «لَيتَ رَبّ مُحَمّدٍ لم يَخلُق مُحَمّداً»، فهٰذا القولُ ممّن لا يشغَلُ سِرّهُ وَلا لِسانهُ بِما لا يَعنِيهِ، إن كانَ تَمنّياً وهو تمنّ مُحالٌ، فكيفَ لا يتركُ ما لا يعنيه من يتركُ ما يعنيه. وأيّةُ قوّة للإنسانِ تحملهُ علىٰ هذا التّمنّى؟

أمّا العَقلُ فقد قيل: إنّه لا يبعثُ علىٰ ما لا يعنى، وأنّ الّذى يبعثُ علىٰ ما لا يعنى هو قُوّةٌ أُخرىٰ. وإذا وُجِدَ مُتألّمٌ مُتعذّبٌ، يقول النّاس: «إنّه لَو لَم يُوجَد لَكانَ خَيراً لَهُ».

وَجَماعَةٌ مِنَ المُحصّلينَ قالوا: إنّ هٰذا الحكمَ أوّليّ يَحكُمُ بِهِ بَديهةُ العَقل. وَإذا عُدِمَ هٰذا الإنسانُ فَلَم يَبقَ شَيءٌ. فَأيُّ شيء يُقالُ لَهُ: إنّ عَدمَهُ خيرٌ لَهُ.

[وَقال جَماعَةٌ: لو كان هٰذا المُتَعذّبُ معدوماً كانَ خَيراً لَهُ.] فكيفَ يَحكُمُ بَديهةُ العقل بِأنّ ما ليسَ بِموجُودٍ لَهُ شَيءٌ هُوَ خَيرٌ لَهُ. وَهُو كَونُهُ غَيرَ مَوجودٍ. وَلَو شَرّفنا مَولانا تبيانَ الحانِ فى هٰذا.

صورةُ جواب كتب مولانا نصير الدّين منقولةٌ ممّا نقل عن خطّه

وَقَفتُ علىٰ ما ذكر الولدُ العالمُ الفَطِنُ النّحريرُ بهاء الدّين، أكيسُ الأقران، قدوةُ الأفاضل والعلماء ـ أدام اللّٰهُ فَضلَهُ وَطَوّلَ عُمرَهُ ـ وَالتَمَسَ أن أُورِدَ لَهُ ما عِندي فِيهِ، فَأقولُ، وَباللّٰه التّوفيقُ:

إنّ ما نقلهُ عن الحكماء فهو كما قالهُ. وينبغى أن يفهمَ منه أنّ الخَيرَ لمّا فُسّرَ بالوجود مأخوذاً مع اعتبار تماميّةٍ أو صلاحيةٍ، كانَ مُنقسماً، كالوجود، إلىٰ ما هو خيرٌ لذاته، وإلىٰ ما هو خيرٌ لا لذاته؛ والخيرُ لذاته هو الأحَدُ الحَقُّ الذّى هو وجودٌ قائمٌ بذاته، تامٌّ بنفسهِ، وما عداه فَخَيريّتهُ من غيره.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: الخَيرُ إمّا حقيقيٌّ وإمّا إضافيٌّ، و الحقيقيُّ واحِدٌ لا غَيرُ، والإضافيُّ مُتَرتّبٌ فى الخيريّة، كالموجودات. فَكُلُّ ما فيهِ الخيريّةُ أكثرُ فهو خيرٌ ممّا فيه الخيريّةُ أقلُّ.

كما أنّ ما وُجودُهُ وأكثرُ كمالاتهِ بِالفعل يكونُ هو أحقّ بالوجود ممّا يكونُ ذٰلِكَ له بالقوّة، وكُلُّ ما فيه ما بالقُوّة أقلُّ فهو أولىٰ بالوجود ممّا فيهِ ما بالقُوّة أكثر. و علىٰ هذا [إلىٰ] أن تنتهى مراتبُ الوجود فى جانب النُّقصان إلىٰ ما لا يكونُ له حِصّةٌ فى الوجود و يكونُ من جميع الجهات بالقُوّة.

ثمّ يترتّبُ ما يكونُ وجودُهُ و كمالاتُه بالقوّة، فيكونُ ما هو بُقوّة أقربَ إلى الفعل أولىٰ بالوجود ممّا يكونُ بقُوّة أبعدَ من الفعل، و ينتهى فى هٰذا الجانب أيضاً إلىٰ ما يمتنعُ وجودهُ بذاتهِ، ولا يكونُ له ثبوتٌ إلّا فى التّصوّر الذّهنىّ.

كذلك الخيراتُ أيضاً تترتّبُ إلىٰ أن تنتهى فى جانب النُّقصان إلىٰ ما يتعرّىٰ عن الخيريّة بالفعل. و بعدَ ذلك تترتّبُ الشّرورُ، فما لا خَيرَ فيه بالفعل ولا شرّ فيه بالفعل خيرٌ ممّا فيه شرّ، وما فيه شرٌّ أقلُّ خَيرٌ ممّا فيه شَرٌّ أكثرُ، إلى أن ينتهى إلىٰ ما هو شَرٌّ من جميع الجهات لذاته، ولا خيرَ فيه، لا بالفعل ولا بالقُوّة، وهو الممتنعُ، ولا وجودَ له إلّا فى الذّهن.

فإذا ثبت هٰذا فنقول: الحِكمةُ الإلٰهيّة أودَعت فى طبائِع كُلّ ما فى المراتب [١٧٣] المذكورة مَحبّةً للكمال، فإن كان واجِداً لكُلّ كمال يليقُ به ويمكنُ أن يحصل لهُ كان عاشقاً لذلك الكمال، وإن لم يكن واجداً له كان مُشتاقاً إليه طالباً لهُ. والشّوقُ يتركّبُ من لذّة من حيثُ إدراك المُشتاق إليه الّذى هو أثرٌ من الوصول، و من ألم من حيثُ إدراك فقدان حقيقته الّتى [حصولها له هو] عينٌ إدراكهُ أتمّ يكونُ عشقُه أو شوقهُ أوفَرَ.

والذّوات البسيطةُ المُفارقةُ يكونُ عشقُها و شوقُها بحَسَبِ ما تقتضيه تعقُّلاتُها فقط. وأمّا المُركّباتُ، كالإنسان الذّى فيه قُوى مختلفة حسّيّة و خياليّة ووهميّة وشهويّة و غضبيّة. فإذا غلب عليه انجذابُ نفسِه إلىٰ بعض قُواه استتبع ذلك البعضُ سائر القُوىٰ. و لذلك يستخدم [شهوةُ قوم] مثلاً عقولهُم، ويستخدمُ عقولُ بعضهم سائرَ قُواهُم. وإذا انجذب بعضُ قُوى مِثل هٰذا الموجود إلىٰ جانب طلباً لشىء و شوقاً إليه، كان انجذابهُ و طلبُه أكثرَ ممّا كان يقتضيهِ تلك القُوّة حالةَ تجرُّدها، و ذلك لمُساعدةِ سائر القُوىٰ المُنجذبة معها إيّاها فى ذلك، فيحصلُ فيه كيفيّة نفسانيّة تُسمّىٰ بالحرص والهلع. ولذلك قيل فى الكتاب العزيز الذّى لا يأتيهِ الباطِلُ من بين يديهِ ولا من خلفه: «إنّ الإنسانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (المعارج / ١٩). و لعَلّ الاستثناء الوارد بعده يكونُ بسبب المنع والجزع، لا بِسَبَبِ الهلع.

وبالجملة إذا انبعثت نفوسُ الأخيار إلىٰ طلب الكمالات اشتاقت [١٧٣ب] إليها شَوقاً عظيماً. أمّا لذّةُ الشّوق الذّى يتبعُ الإدراك العقليّ فما يزيدُ علىٰ ما كان للبسائط.

وأمّا ألمُهُ فيزيدُ لوجود الحرص على الحرص مع الحرمان. وبحسَب الانجذابِ الّذى يزيدُ علىٰ ما يقتضيه عقلهُ يزيدُ ألمُهُ علىٰ لذّته، فيشتكى من التألّم الّذى هو شَرٌّ عنه، و ذلك التشكّى هو جزءٌ من مسيس الشّرّ.

والأنبياءُ ـ عليهم السّلام ـ لمّا كانوا مُنبعثين إلىٰ كمال ذواتهم النّاقصة بالقياس إلى الكامل بذاته، واستكمال غيرهم من الذّوات المترتّبة دونهُم فى المراتب القريبة والبعيدة، كان تألّمهُم وتأذّيهم بسبب فواتِ مَطالبهم أكثرَ من تألّم غيرهم وتأذّيهم.

وإذا تمنّىٰ مُتألّمٌ عدمَه كان ذلك بسبب أنّ عدمَ الخير أشرّ من وجود الشّرّ، كما مرّ. و ذلك لا يكونُ فى جميع الأحوال بل يكونُ عند مُلاحظة الألم لا غيرُ، وهو الجزءُ الّذى يتحفّظ عنه أهلُ الكمال بالصبر، وأمّا عندَ مُلاحظة الخيرات الحاصلة والمرجوّة له، فيكون عَبداً شكوراً مُغتبطاً مُبتهجاً بتلك الخيرات. و تمنّى العدم ليس بمُحال، لأنّه لا يطلبُ من العدم راحةً ولذّةً أو كمالاً يصل إليه حالَ عدمِه، بل إنّما يطلبُ الخلاصَ من الألم فقط، وكُلّ من لا يعرفُ طريقاًيتخلّصُ به عن ألم شديد يجده طلبَ عدمَهُ، لينعدمَ تألّمهُ، كما حكى عن المُعذّبين بأنّهم يقولون: «يا ليتنى كُنتُ تراباً» (النبأ/ ٤٠) و: «يا ليتَها كانت القاضية». (الحاقّة / ٢٧).

و مذاهبُ النُّفُوس فى التّمنّى مُختلفةٌ، و ذلك أنّ بعضَها يتحمّلُ ألماً كثيراً للذّةٍ قليلةٍ، وبعضَها لا يتحمّل ألماً قليلاً للذّة كثيرة و قد روى عن النّبى ـ صَلى اللّهُ عليه وآله ـ أنّه قال ما معناه: «إنّى ما أحِبُّ أن يكونَ لى ذَهَبٌ أوفِضّةٌ بِقَدر جَبَلِ أُحُدٍ، وأُنفِقَها فى سَبيل اللّه فى يوم إلىٰ أن أرجعَ إلىٰ بيتى. وما بقى معى منه شَىء أشترى به بُلغةً أهلى فى ذلِكَ اليَوم». قيل له: ولم، يا رسولَ اللّه: قال: «لئلا يكونَ علىّ حِسابُهُ». فهو ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ اختار عدمَ ألم الحِسابِ عَلىٰ لَذّة وجود الثّواب فى الشّىء المتجاوَز. وأمّا فى الخير الحقيقىّ فلا يمكنُ أن يختار النّبىّ عليه شَيئاً أصلاً.

وأمّا التعجّبُ من مِثل هٰذا التّمنّى ممّن لا يشغل سرّهُ ولا لسانهُ بما لا يعنيه ليس بواجبٍ، لأنه ربّما كان ذلك ممّا لا يعنيه، و ذلك لأنّ التأوّه والتّشكّى فى بعض

الأحـــوال يـعقبان راحـةً مّا مـن بـعض الآلام، و ذلك شـيء يُـجرّبهُ المـرضىٰ والمُعذّبونَ. أمّا التأوّه فلخروج ما يجتمعُ فى باطنه من الدُّخان الحاصل من إحـراق الجوهر الحارّ المُجتمع فى الباطن بسبَب الحُزن لمادّة روحه الحيوانيّة. وأمّـا التّشكّى فلما فيه، من توهّم نوع مّا من الانتصار والانتصاف. و هما ـ أعنى التّأوّه والتّشكى ـ مُباحان فى أكثر الأحوال.

والأنبياء، عليهم السّلام، كثيراً ما يُقدمون على المُباحات، وإن كان الإقدامُ على الطاعات أولىٰ منها فى ذلك الوقت، فإنّ العصمةَ من الذُّنوب لا يُنافى تركَ الأولىٰ، ولذلك أوّل القائلون بتنزيههم عن الذّنوب ـ صغائر كانت أو كبائر ـ ما يُنسبُ إليهم من الذّنوب بتركهم الأولىٰ واستغفارهم من الذّنوب [١٧٣ب] بندامتهم علىٰ ذلك.

وأمّا قولُ العَوامّ للمُتألم: «لو لم يوجد لكانَ خيراً له»، معناه: أنّ المفروضَ مُتألماً لو لم يكن موجوداً أصلاً حتّىٰ لا يتألّم لكان خَيراً له من كونه موجوداً مُتألماً، لأنّ عدمَ الألم خيرٌ من وجوده.

وأمّا نِسبةُ الخيريّة إليه حالَ عدمه فى قولهم: «خيراً له» فهو بحسب التّوهّم، لا بحَسَب العقل. و ذلك أنّ الوهمَ ربّما حَسِبَ أنّ الميّتَ يلتذُّ بعدّ موته بوجود ذكر صالح له، بسبب ولد رشيد، أو خير جار أو ما يُشبه ذلك. فكأنّهم يتوهّمون أنفسَهم مُدركين لتلك اللّذة بعدّ موتهم، كذلك يَحسِبُ الوهمُ هٰهنا أنّ المُتألم حالَ عدمه مُستريحٌ من ألمه، ولا يرجعُ إلىٰ العقل الحاكم بمُنافاة الوجود للعدم، كالحكم بمُنافاة الموت للإدراك. و ذلك وأمثالهُ من الأحكام الكاذبة الوهميّة.

فحاصِلُ البحث، بعدّ تحقيق هذه المباحث، أنّ قولَ القائل: «عدمُ المتألم له خيرٌ من وجوده». قضيّةٌ وهميّةٌ كاذبة؛ فإن قال: «عدمُ المُتألم مُطلقاً خيرٌ من وجوده» صارت القضيّةُ ظنيّةً كاذبةً. و ذلك أنّ ذلك القائل إنّما حكم بذلك لشهادةِ عقلهِ بأنّ عدمَ الخير خيرٌ من وجود الشّرّ، و عدم علمه بما فى المُتألم من الخيرات الموجودة بالفعل والقوّة ولوكان عارفاً بما فى المُتألم من الخيرات بالفعل والقُوّة وكونها راجحةً

على الشرّ الّذى هو وجودُ الألم، لما حكم بذلك، فإنّ عقلهُ أيضاً يحكمُ بأنّ وجودَ الخير الكثير، مع وجود الشّرّ القليل، خيرٌ من عدم الخير الكثير مع عدم الشّرّ القليل، إذ لولا ذلك لما اقتضت الحكمةُ الإلٰهيّةُ وُجودَه كذلك. فهذا ما حَضَرَ فى هٰذه المسألة، واللّٰهُ ـ تعالىٰ ـ وليُّ التّوفيق.

(كتابخانهٔ دانشكدهٔ ادبيات دانشگاه تهران، موقوفهٔ على اصغر حكمت، ش ١٥٩)

< ٥ >

أجوبة مسائل عزّالدّين أبوالرّضا سعد بن منصور بن كمونة البغدادىّ

[كتابٌ] آخرُ كتب إليه دام علوُّه.

المسؤولُ من عميم فضل مولانا، ملك الحكماء، و قدوة المحققين ـ أمتع اللّٰهُ العلمَ وأهلهُ بِحراسَةٍ مُدّتهِ و دَوام وتثبُّت دَولته ـ إيضاحُ ما قد سألهُ العَبدُ من المسائل الّتى لم يزل منذُ اطّلاعه علىٰ شىء من العُلوم الحقيقيّة والمَباحث الحكميّة يُمعِنُ النّظرَ فيها و فى ماكان فى الإشكال لها نظراً، فرجع طرفُ فكره، بعدَ كرنه حاسِراً عن ساعد الاجتهاد فى ذلك، حسيراً؛ وأن يقال عُذرهُ أو يُصفَحَ عن زلله فى تهجّمه على الجناب المولوىّ ـ حرس اللّٰه دولته وأدام اقباله ـ بما عساه يقع بسببه الاشتغال عن بعض المهامّ، فإنّ علمهُ بما جُبِلَت عليه الأخلاقُ المولويّةُ ـ أجلّها اللّٰهُ تعالىٰ ـ من السّخاء والكرم، هو الّذى أقدمهُ علىٰ ذلك؛ وليست هٰذه المسائلُ كُلَّ ما هو عندَ العَبد مُشكِلٌ، ولا هى أيضاً أهمُّ من كُلّ ماسِواها عندهُ، إنّما هى حَسَبَما سنح كتابةُ هٰذه الضّراعة و وجد الحالَ غيرَ مقتضيةٍ للزيادة، إلّا بعدَ الإذن المولوىّ ـ ظاهر اللّٰهُ جلاله ـ والأمر أعلىٰ.

مسألةٌ [أُولىٰ]

قالوا: إنّ الحوادثَ تَنتهي إلىٰ حركةٍ مُتّصلةٍ سَرمديّةٍ، وأقاموا البُرهانَ علىٰ ذلكَ بما هو مشهورٌ، ثُمّ مَنَعوا أنّ تِلكَ الحَركةَ مُستقيمةٌ، بحُجَجِهم المَبنيّةِ علىٰ وجوبِ السُّكونِ بينَ كُلّ حركتين مُتضادّتين، صاعدةٌ وهابطةٌ، فلأيّ بُرهانٍ أوجبوا بَعدَ ذلك أن تكونَ مُستديرةً وضعيّةً، مع عدم انحصار الحركات عندهم في الأين والوضع، واعترافهم بأنّ مِنها ما يكونُ في الكم والكيف. وما ذكروهُ ـ من أنّ الحركةَ الوضعيّةَ أقدمُ الحركاتِ فيه، حوالةٌ علىٰ أنّ الحوادثَ مُنتقرةٌ إلىٰ حركةٍ دوريّةٍ وضعيّةٍ ـ فلا يَصلَحُ أن يُستَعمَلَ مُقدّمةً في هٰذا البيان، لأنّه يكونُ دوراً.

مسألةٌ ثانيةٌ

بَنَوا عِلمَ الهَيأة على امتناع تَعَرُّض الاختِلاف في الحركات السّماويّة. و ذلك ليس بيقينيّ، لاحتمال أن تكونَ فلكُ الثّوابت والأفلاك المُتحيّرة يعرضُ لها الاختلافُ بسَبَبِ حركاتِ أفلاكٍ أُخَر لم يَقِفُوا عليها، لعدمِ البُرهانِ على انحصارِ الأفلاك في تِسعةٍ. و علىٰ تقدير انحصارها فيها فجائزٌ أن يَعرضَ لبعضها الاختِلافُ بِسَبَبِ حَركاتِ الباقي. وعلىٰ هذا يَسقُطُ مُعظَمُ ما ذكروه في عِلم الهيأة. فكيفَ السّبيلُ إلىٰ بيانِ ذلك.

مسألةٌ ثالثةٌ

بَيّنُوا أنّ تَشَخُّصَ الأشياء المُتّفقةِ في النّوع إنّما هو بسببِ المادّةِ، وكُلّ موضع استعملوا هٰذه المُقدّمة فيها، جعلوها أخَصَّ ممّا بَيّنوه، لأنّ مُطلَقَ المادّةِ أعمُّ من الجِسمانيّةِ و غيرها. وما وجدتُ لهم بُرهاناً يدلُّ علىٰ تخصيصِ هٰذه المادّةِ بالجسمانيّةِ، و في كتبهم عِدّةُ مواضعَ تدلُّ علىٰ جوازِ موادَّ غيرِ جسمانيّةٍ، كالّذي ذكروه في بقاء النّفس و غيره. فما البُرهانُ علىٰ أنّ تخصيصَ المُتّفقات في النّوع بسببِ المادّةِ الجسمانيّةِ دُونَ ما عداها.

مسألةٌ رابعةٌ

قالوا: إنّ الجِسمَ لا يؤثّرُ إلّا فيما كان بينهُ و بينَهُ نِسبةٌ وضعيّةٌ، وهي إمّا مُماسّةٌ أو

ترتُّبٌ أو مُحاذاةٌ، وبَنَوا علىٰ ذلك دليلَهم علىٰ أنّ الجسمَ لا يكون عِلّةً لوجودِ جِسمٍ ولا لمُجرّدٍ، وهٰذه المُقدّمةُ استقرائيّةٌ لم أجِد لهم بُرهاناً عليها، ولم أعلَم لأيّ سَبَبٍ جَوّزوا صُدورَ الجسمِ عمّا ليس بجسمٍ، ولم يُجوّزوا عكسَهُ، ولم يتبيّن لى العِلّةُ فى اعتبار النِّسبةِ الوَضعيّةِ فى إحدى الصُّورتين دونَ الأُخرىٰ، وكُلُّ ما قالوهُ فى ذلك لم يحصل منه يقينٌ.

مسألةٌ خامسةٌ

ممّا قُرّر من أنّ كُلَّ مجرّدٍ يجبُ أن يكونَ عاقلاً لذاته، على الطرائق الّتى ذكرها الرّئيسُ فى الإشارات وكتاب المبدأوالمعاد و غيرهما من كتبه ـ لم يَحصُل من شىء منها يقينٌ، فكأنّها كُلّها مَبنيّةٌ عندهُم علىٰ أنّ التّعقُّل إنّما هو عبارةٌ عن حُضُورِ ماهيّةِ المعقولِ عند العاقلِ، أو عدمِ غَيبتِهِ عنه، أوكونهِ غيرَ مُحتجبٍ عنه، إلىٰ غير ذلك من عباراتهم فى هٰذا المعنىٰ.

وكأنّ هٰذا المعنىٰ لا يكفى فى المطلوب، بل يَحتاجُ إلىٰ تعميمِ موضوعِ هٰذه المُقدّمةِ، وهو أن يُقالَ: كُلُّ ما حضر عندهُ شَىء، أو لم يحتجب عنه يجبُ أن يكونَ مُدرِكاً لهُ، فإنّ إدراكهُ لهُ نفسُ ذلك الحضورِ أو هدم الغِيبة، وإذا جُعِلت هٰذه المُقدّمةُ كذلك، لم يكن لهم برهانٌ علىٰ صدقها. وإذا جُعِلَ موضوعُها علىٰ تخصّصه بالعاقل أو المُدرِك، فقيل: كُلّ عاقل أو كُلّ مدرك، فإنّ تعقّلهُ أو إدراكهُ نَفسُ حُضور ماهيّة المعقول، أو المُدرك عندهُ، أوكونه غيرَ غائبٍ عنه أو غيرَ مُحتجبٍ، لَم يتمّ البُرهانُ مع هٰذا التّخصيص الموضوع علىٰ كون المُجرّد يجبُ أن يكونَ عاقِلاً علىٰ ما هو غيرُ خافٍ. فكأنّ مَسلك الشّهيد، شهاب الدّين السّهروردى، فى هٰذه المسألة أجودُ ممّا سواهُ، فكيفَ تقريرُ البُرهان علىٰ هذا المطلوب الّذى هو أهمُّ من المطالبِ الحكميّة.

مسألةٌ سادسةٌ

أثبَتُوا أنّ النّفسَ لا تُدرِكُ الجُزئيّاتِ إلّا بآلةٍ جسمانيّةٍ، ببيانٍ يتبنى علىٰ أنّ المُنقسِمَ لا يَحلُّ إلّا فى مُنقسِمٍ، فكيفَ الجَمعُ بينَ هٰذا القول و بينَ قولهم: «إنّ الصُّورِيّةَ

الجسمانيّة حالّةٌ فى الهيولى الّتى ليس لها فى حَدّ ذاتِها مِقدارٌ ولا قبولُ قِسمةٍ. ولا أجِدُ ما فرّق به بينَ الصُّورتين، وهو أنّ الهيولىٰ لا تُوجَدُ مُجرّدةً عن الصُّورةِ الجسميّةِ، بخلاف النّفس ممّا له تأثيرٌ؛ لأنّه إذا جاز حلول ما يقبل القسمة فيها لا يقبلُها فى كُلّ زمانٍ وجودالقابل، فلم لا يجوزُ فى بعض أزمنة وجود ما ساواه فى عدم قبول القسمة.

و نظيرُ هٰذا الإشكالِ إلزامُهُم النّفسَ النّاطقةَ و تجرُّدَها بما يبتنى علىٰ أنّ ما لا يَنقَسِمُ لايَحِلُّ المُنقَسِمَ، مع أنّهمُ قالوا: «إنّ النُّقطةَ أمرٌ وجوديٌّ مَحلّهُ الجسمُ» و لا يُعتَذَرُ بأنّها حالّةٌ فيه من حيثُ هو جِسمٌ فقط، بل من حيثُ هو جِسمٌ مُتناهٍ.

لا يُقالُ: علىٰ هذا التّقدير إنّ العِلمَ الكلّيّ الّذي لا يَنقَسِمُ لا يحلُّ فى القوّةِ الجسمانيّةِ من حيث هى جِسمانيّة فقط، بل من وجهٍ آخر وإن كان مجهولاً، و حينئذٍ لا يتمُّ البُرهانُ.

مسألةٌ سابعةٌ

المشتهرُ عن أكثر المحقّقين القولُ بحُدوثِ النّفسِ النّاطقةِ الإنسانيّةِ، وذلك مع أنّ ثمّةَ ما يَصدُّهُم عن القول به؛ فإنّ حُجّتَهُم عليه لا تتمُّ إلّا بإثباتِ اتّفاقِ الأنفُسِ الإنسانيّةِ فى النّوعِ، وإبطالِ التّناسخِ؛ مع أنّهُ لم يُوجَد لهم دليلٌ علىٰ إثباتِ الأوّلِ، إلّا قولَهُم: «إنّها يَشمَلُها حَدٌّ واحِدٌ»، وهو عند التّحقيق عينُ محلِّ النّزاعِ؛ و لا علىٰ إبطالِ الثّانى إلّا ما يَفتقرُ فيه إلىٰ إثباتِ حُدوثِ النّفس. و إن كان فيه، بَعدَ تسليم ذٰلك، نَظرٌ و حُجَجٌ أُخَرُ إقناعيّةٌ، هى عن إفادةِ النّفس بمعزلٍ. فهل هٰذا وأمثالهُ، مع وضوحِهِ ممّا فات مَن بَلَغَ فى درجةِ التّحقيق والتّدقيق إلى الغايةِ القُصوىٰ، أم فى كلامهم أسرارٌ، أوله تأويلاتٌ لم أطّلع [أنا] وأمثالى عليها، والسّلام.

الجواب من خطّه، قدّس اللّهُ روحَهُ

طالعتُ الأسرارَ الّتى أوردها الحكيمُ الفاضل، أكيسُ الأقران، وأوحدُ الزّمان، ابنُ كمونة ـ حَرَسَ اللّهُ فَضلَهُ ـ علىٰ بَعضِ مَباحِثِ الحكمةِ، و التمس الجَوابَ عنها، فحرّرتُ ما سَمِحَ به الخاطِرُ فى الوقت، و سامَحَ الزّمانُ، مع كثرة الشّواغل و العوائق

من أجوبتها. فإن اشتمل علىٰ سهوٍ أو خطأ فالعُذرُ ظاهرٌ، وما توفيقي إلّا باللّٰه، عليه توكّلتُ وإليه أُنيبُ.

أمّا الجَوابُ عن المسألة الأُولىٰ

فأقولُ: أمّا القولُ بوجوبِ الكونِ بينَ كُلِّ حركتينِ مُتضادّتينِ فممّا لم يتّفق فيه الحكماء، وما ذهب إليه إلّا جَماعةٌ من المشّائين، وأورد الرّياضيّون براهينَ علىٰ نَفيه، وليسُوا في منع كون الحركة المتصلة السّرمدية مُستقيمةً مُحتاجينَ إلىٰ إثباتِ السّكونِ المذكورِ، فإنّ تناهي الأبعاد يقتضي امتناعَ وجودِ حركةٍ مُتّصلةٍ سرمديّةٍ مُستقيمةٍ.

وأيضاً كما أنّهمْ ليسوا مُحتاجين في إثبات الاستدارة لبسائط الأجسام إلىٰ حَصر الأشكال و نفي ما عدا المُقدّر منها، كذلك ليسُوا مُحتاجين في تخصيص الاتّصال السّرمديّ بالحركة الوضعيّة إلىٰ حصر الحركات و نفي ما عداها، و ذلك لأنّ الميل الّذي يقتضي الخروجَ عن حال إمّا أن يقتضي العودَ إليه من حيثُ يقتضي الخروجَ، أولا يقتضي.

والصّنفُ الثّاني لا يمكنُ أن يكونَ لجسم بسيط دائماً؛ لأنّ الخروجَ عن حالٍ لا يطلبُ العودَ إليه يكونُ خروجاً عن حالٍ غير ملائم، والمُتحرّكُ بهٰذه الحركة دائماً يكونُ من شأنهِ أن لا يكونَ له حالٌ مُلائمٌ، وإلّا لما دامت حركتُه، والحالُ غيرُ المُلائم لا يكونُ إلّا لما من شأنه أن يكونَ له حالٌ ملائمٌ، فهٰذا الجسمُ لا يكونُ له حال غيرُ مُلائم، وإذن لا يتصوّرُ له خروجٌ عن حال غير ملائم، فلا يمكن له حركة، فضلاً أن يكون ذلك الخروجُ دائماً أو غيرَ دائم و قد فُرِضَ مُتحرّكاً دائماً، هٰذا خُلفٌ. فتعيّنَ الصّنفُ الأوّلُ لإمكانِ الحركة الدّائمة

ولمّا اقتضى البُرهانُ وجودَ حركةٍ مُتّصلةٍ دائمةٍ لبت أنّ المُتحركَ بها لا يمكنُ أن تكونَ حركتُه إلّا وضعيّةً، يقتضي خروجُه عن كُلّ حالٍ عَودَهُ إليه، وهو المطلوبُ.

وأيضاً بيّنوا أنّ الحركات البسيطة إمّا قسريّة أو طبيعيّة أو إراديّة؛ وبيّنوا أنّ القسريّة لا تُشابهُ ولا تدومُ، ولا الطبيعيّة، فتعيّنت الإراديّةُ، وهي لا تعقلُ أن تدومَ مُتشابهةً إلّا

على الاستدارة. فتعيّنت المُستديرةُ الدّوام.

والجوابُ عن المسألة الثّانية

إنّ احتمالَ وجود أفلاكٍ غيرما ذكره أهلُ الهيأة: إن كانت تلك الأفلاكُ مُخالفةً لتلك الأفلاكِ الّتى ذكروها فى تَشابُه حركاتها، فذلك ممّا لا يتعلّقُ بِصناعتِهم. و بالحريّ أن لا نُسمّي تلك المُخيّلة أفلاكاً، لكونها علىٰ غير طباع الأفلاك، و ليس لأهل الهيأةِ مُنازعةٌ مع من يُجوّزُ وجودَ غيرالأفلاك؛ وإن كانت كهٰذه الأفلاك فى التّشابُه المذكور، فلا يعرضُ منها اختلافٌ فى أصل الحركات، و ذلك ممّا يُجوّزونهُ، فإنّهُم لم يقطعُوا عددَ الأفلاكِ بالتّسعة من جانب الكثرة، وإنّما قطعُوا بها من جانبِ القِلّة، و لذلك اختلفت أقوالهُم فيها، فمنهُم من يُثْبِتُ نَيّفاً وعشرينَ فلكاً، ومنهُم من يزيدُ علىٰ خمسينَ، كُلّهُم علىٰ أن لا يجوزُ أن تكونَ أقلّ من ذلك. بل قطعُوا بتلك العِدّةمن جانبِ القِلّة. أى قالوا: لا تجوزُ أن تكونَ أقّلّ من ذلك، سواءٌ، أثبتوا تِسعةً، أو نيّفاً وعشرين، أو نيّفاً وخمسين، أو أكثرمن ذلك.

والاختلافُ الّذى جوّز ثبوتهُ فى سؤاله بابْاتِ أفلاك أُخَر إن كان يُريدُ بهِ الاختلافَ الّذى يكونُ للحركاتِ بالقياس إلىٰ غير تلك النُّقطة، فذلك ممّا لا يحتاجُ فيه إلىٰ كثرة أفلاك؛ فإنّ الفلك الواحد يختلفُ حركتُه المتشابهةُ بالقياس إلىٰ كُلّ نُقطةٍ غير النُّقطة المذكورة من النُّقطة الدّاخلة فيه والخارجة منه ممّا لا نِهايةَ بها.

ولو أمعن فى علم الهيأة لعلم أن هٰذا السؤالَ ليس بواردٍ علىٰ أهل الهيأة، لأنّ بناء عِلمهم علىٰ طلب أصولٍ يَصحُّ عليها صدورُ الاختلاف المحسوس الحركات الدّائمة الوجود من أفلاكٍ مُتشابهةِ الحركاتِ بأىِّ عدّةٍ كانت.

والواجدون أُصُولاً بهٰذه الشّرائط لم يقطعوا بكون الأفلاك علىٰ ما و ضعوه هم و بالعِدّة الّتى أثبتوه، بل قالوا: نحنُ و جدنا أُصُولاً يصحُّ أن يَعرِضَ منه هٰذا الاختلافُ المحسوسُ، فمن وجد أصلاً غيرهُ يصحُّ منه ذلك بعينه، وله ذلك. ونحنُ لا ندرى أنّ الأفلاكَ فى نفس الأمر تكونُ كما قلناهُ أو كما قالهُ هو، ولذلك أثبت المَغاربةُ أصولاً

غيرَما أورده بَطليموسُ و من تبعهُ، و زادت الأفلاك و نقصت بحَسَب تلك الأُصُول، و لم ينكر عليهم أحدٌ من علماء الهيأة.

و عن المسألة الثّالثة

إنّ المادّةَ المذكورةَ فى بيان تشخيص الأشياء المتّفقة بالنّوع ليست غير الهيولى الأُولى الّتى للأجسام، فإنّ قِسمةَ الشّىء إلىٰ أجزاء متساوية و مُساوقة لكلّها فى النّوع لا تُعقَلُ إلّا فى الأجسام المُؤلّفة من الصُّورة و الهيولى المذكورة لا غيرُ، وذلك ممّا لا يقعُ فيه اشتباهٌ، فإنّ الشّىء المُنقسمَ بجزئين مُتساويين فى النّوع لا يكونُ تجزئتُه إلّا بحسب المقدار، و المقدارُ لا يَعرِضُ إلّا للجسم الطبيعيّ الحالّ صورتُه في الهيولى الأُولىٰ، و فيما ذكرناهُ كفايةٌ.

و عن المسألة الرّابعة

إنّ تأثيرَ ذىالوضع فى شىء لا وَضعَ لهُ مُتغيّرٌ دونَ غيره من الأشياء الّتى لا وَضعَ لها، يقتضى تعلّقاً لهُ به دونَ غيره من غير سبب لتخصيص تعلّقه به، وهو مُحال، وهو الّذى يُسمّيه أهلُ الجدل ترجيحاً من غير مُرجّح. وهٰذه المُقدّمة يقينيّة ليست باستقرائيّة.

وأمّا تجويزُ صدورِ الجسمِ عمّا ليس بجسمٍ: فإن أراد به الصّدورَ الإبداعيّ، فهو بمنزلةِ قوله «كيف صحّ صدورُ الحادثِ من القديم، أو الممكن من الواجب، ولم يصحّ عكسُهُ». وأمّا إن أراد به صدورَ الصُّور الجِسميّة، فذلكَ إنّما صحّ لحدوث استعدادات فى موادّها يتعيّنُ بها صدورُ صُورَ مُناسبة لتلك الاستعدادات من مصادرها دونَ غيرها، و عكسُهُ لم يصحّ، لاستحالةِ تغيّر المصادر و حدوثِ استعدادات فيها.

وأمّا النَّفسُ الإنسانيّةُ الّتى جاز التّغييرُ فيها، فقد جوّزوا فيها حدوثَ أعراض بسبب تأثير أبدانها فيها، كما جوّزوا عكسهُ.

و عن المسألة الخامسة

إنّ التّعقّل بالتّفاسير الّتي ذكرتها لا يصحّ إلّا من شيء مُتحصّل في نفسه، من شأنه القبولُ لما يحضرُ عنده أو لا يغيبُ عنه، بأيّ عبارة أُريد أن يُعبَّر عنه؛ فإنّ الشّيء غير المُتحصّل نفسه لا يمكنُ أن يحصل لهُ شيء، و ذلك لأنّ الحاصِل لا يكونُ بالحقيقة له، بل يكونُ لما هو حاصلٌ و مُتحصّلٌ به. و علىٰ هذا لا يجوزُ أن تكونَ الهيولىٰ الجسميّةُ، و لا الصُّورُ الحالّة فيها، و لا المُركّباتُ مِنهما، ولا شيءٌ من الأعراض بعاقلةٍ.

وأيضاً كلُّ ما لا يكونُ لهُ أن يعقلَ غيرَهُ، فلا يكونُ الحاضرُ حاضراً بالقياس إليه بالحقيقة، و علىٰ هذا لا يجوزُ أن تكونَ النّفسُ عاقلةً إلّا بحسبٍ، تجرُّدِها عمّا يُلابِسُهِ من الجسمانيّات.

و قد بان من ذلك أنّ كُلَّ بسيطٍ مُستقلّ بوجوده فمن شأنه أن يعقلَ غيرَهُ مُطلقاً إن كان مُجرّداً مُطلقاً، أو بحسب تجرُّده إن كان مُجرّداً بالقياس إلىٰ بعض الأشياء، أو بحسب آلاته إن كان قابليّتُهُ لغيره لا تقعُ الّا بمُلامسة، وهو المُسمّىٰ بالإدراك.

وكُلُّ ما يُعبّرُ عنه أصحابُ هٰذا العلم يحومُ حولَ هذه المعاني، و بالتّدرُّب يحصلُ التّطلّعُ عليه و يزولُ الاختلافُ العارضُ؛ بسبب اختلاف العبارات مُيِّزَ من الحالّ في العقل فوُجِدَ عارياً عن الصّفة المُستفادة في حدّ ذاته، كالأسود إذا نظر في محلّ السواد، فإنّهُ يكون في حدّ ذاته ليس بأسود إلّا أنّهُ ذو لونٍ مُضادٌ للسواد.

و عن المسألة السّادسة

إنّ الجمعَ بينَ قولهم: «المنقسمُ لا يحلُّ إلّا في منقسم»، وقولهم: الصّورةُ حالّةٌ في الهيولىٰ، ليس لها في حدّ ذاتها مقدارٌ ولا قبولُ قسمة»، ليس بمستنكر إذا فهم المرادُ من قولهم.

و ذلك أنّه إذا كان محلّ يوجدُ ولاحالّ فيه، ثمّ يوجدُ وقد حلّ فيه حالّةٌ: فإن كان الحالُّ ممّا يقتضي القسمةَ به، ويكون حلولهُ حلولَ السّريان فيه، فبالضّرورة يكون المحلُّ قابلاً حتّىٰ يتطابق الحالّ، والمحلّ، مثلاً، شيءٌ ذو طول و عرض لا يمكنُ أن

يحلّ حلولَ السّريان فى شىء لا طولَ له ولا عرضَ. وإذا كان محلّ يوجدُ مع حالّ يستفيدُ المحلّ من ذلك الحالّ صفةً.

و كذلك الهيولىٰ فإنّها تستفيدُ المقدار و قبول القسمة من الصُّورة. فإذا أخذ فى العقل من حيثُ هو هيولىٰ، لا من حيثُ إنّها مُتصورةٌ بصورةٍ أو غيرُ متصوّرةٍ، لا يكونُ لها فى حدّ ذاتها مقدارٌ و لا قبولُ قسمةٍ، لأنها تستفيدُهما من الصُّورة.

و هٰكذا الإثنينيّةُ إذا كانت حالّةً فى الإنسان حتّىٰ تصيرَ به إنسانين، فإذا نُظِرَ فى محلّها مُتميّزةً عن الحالّ لا يكون ذلك المحلُّ إنسانين و لا إنساناً واحِداً، بل يكونُ هو الإنسان، لا من حيثُ إنّهُ يكونُ مُقارناً بوحدةٍ أو ثناوةٍ. هٰكذا ينبغى أن يُتصَوَّرَ. و هو الفرقُ المذكورُ بينَ الصُّورتين الّذى ذكر، و قال: «إنّه لا شىء لهُ فى ذلك».

وأمّا قولهُ: «النُّقطةُ أمرٌ وجوديٌّ محلُّهُ الجِسمُ»، فلا شكَّ فى وجودها، و ليس الجِسمُ هو محلَّها الأوّلَ، بل هو محلُّ السّطح الّذى هو محلُّ الخطّ الذى هو محلُّ النّقطة. و لا يلزمُ من حلول النُّقطة فى الجسم بتوسّط غيره انقسامُها بانقسامه؛ لأنَّ حلولها ليس حلول السّريان، إنّما هو المُتعلّقُ بحدّ الخطّ المُتعلّق بحدّ السّطح المُتعلّق بحدّ الجسم. و النّظرُ فى أمثال هٰذه المباحث الدّقيقة يحتاجُ إلىٰ لطفِ قريحةٍ لتتمثّل فى الذّهن كما هى.

و عن المسألة السّابعة

إنَّ إثباتَ الحُدُوثِ لِلنفس النّاطقةِ قد يمكنُ من غير تعرُّض لاتّحاد النُّفوس فى النوع، و ذلك أنّهُم أسّسُوا قاعدةً استفادوها من النّظر المُعاون للإحساس والتّجربة، هى أنَّ كُلَّ مركّبٍ من العناصر حصل له مِزاجٌ استعدَّ لقبول صُورة نوع من الأنواع؛ فإنّ تلك الصُّورةَ تفيضُ عليها من واهِبِ الصُّورِ من غير تأخُّره و ذلك الفائضُ يكونُ حادثاً، لاستحالةِ وجود شىء قبلَ حصولِ شرطِ وجودِه، واستحالةِ وجودِ صُورةٍ من غيرما يتعلّق به تلك الصّورةُ. ولا شكَّ أنَّ التّركيبَ الإنسانىَّ كذلك، فالصُّورةُ الإنسانيّةُ فائضةٌ عليه، وهى مُحدَثة، لأنَّ وجودَها موقوفٌ علىٰ وجود المزاج الحادث.

ثمّ إنّهم بيّنوا بدلائل أُخَرَ: أنّ تلك الصُّورةَ تتجرّدُ عن الجسم الموضوع لها. نعنى بذلك جوهراً مُجرّداً يكونُ مبدءاً للصّورة المُنطبعة. و هٰذا هو المفهومُ من حدوثِ النّفس الانسانيّ، و لا تعرُّضَ فيه لاتحّاد النُّفوس بالنّوع أو اختلافها.

و لعمرى إن كانت النُّفوسُ الإنسانيةُ مُتّحدةً فى النّوع، فالنُّفوسُ الحيوانيّةُ ليست متّحدةً، و الدّليلُ علىٰ حدوثها جميعاً هو هٰذا بعينه، إلّا أنّه لم يقم بُرهانٌ علىٰ تجرّدها قيامَهُ علىٰ النُّفوسِ الإنسانيّةِ. و التجرُّدُ المُثبَتُ بالبُرهانِ لا يقتضى اتّحاد المُجرّداتِ فى النّوع.

و قولُه: «لم يوجد دليلٌ على اتّفاق النّفوس الإنسانيّة فى النّوع، إلّا قولُهُم «إنّها يشملُها حدٌّ واحدٌ» و هو عينُ محلِّ النّزاع»، قولٌ خارجٌ من قواعدهم؛ فإنّ الحدَّ التّامل للمُتّفقات فى النّوع عندهُم لا يثبتُ ببُرهان، فلا يكونُ مُتنازعاً؛ بل لو أوردُوا نَفساً لا يصدقُ عليها ذلك الحدُّ لا يُنتقضُ الحدُّ. أو لو أشار إلىٰ مُقوّمات غير مذكورة أو أُمور خارجة عن الماهيّة مذكورة أو سوء ترتيب يظهر يظهر فسادُ الحَدّ، وما لم يظهر فسادُهُ فهو صحيحٌ، والحدُّ الصّحيحُ يقتضى اتّحادَ المحدود فى الماهيّة بلا اشتباه.

وأمّا إبطالُ التّناسُخ فمبنيٌّ علىٰ هٰذه المُقدّمة المذكورة، و هو بأنْ يقال: لو فرض التّناسُخُ مع وجوب فيضانِ نفس حادثٍ علىٰ كُلّ بنيةٍ مُستعدّةٍ لوجب أن يكونَ لبدن واحدٍ نفسان. هٰذا خُلفٌ، وليس بواجبٍ أن يُبتنىٰ إثباتُ الحدوث علىٰ إبطال التّناسُخ، وإن كان أيضاً يتأتّىٰ ذلك من وجوهٍ غير ما ذكرناه. فهٰذا ما عندى فى هٰذه المسائل.

و قد ظهر أنّ هٰذه المعانى لم تَفُتْ مَن نَظَرَ فى كلامهم نَظَراً شافياً، فَضلاً عن أن يبلغَ فى التدّقيق إلى الغاية القُصوىٰ. و حاشاهُم أن يكونَ فى كلامهم أسرارٌ أو تأويلاتٌ، لأنّهم أرادُوا أن يُفشوا الخيرَ وَالعِلمَ ولا يُخفوهُما، بلىٰ إنّما يحتاجُ فى إدراك مقاصدهم إلى ارتياضٍ مُعِدٌّ للنُّفُوس لقَبُولِ ذلك، وكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَاخُلِقَ له. فهٰذا ما قدرتُ علىٰ تحريره فى أثناء هٰذه العوائق والشّواغل الّتى ليس تحتَها طائلٌ. واللّهُ الموفّقُ والمعينُ.

< ۶ >

أجوبة مسائل محمّد بن حسين الموسوىّ

نسخةُ كتابٍ كتبه محمّد بن حسين الموسوىّ إلى المولى السّعيد نصيرالدّين الطوسىّ

يُقَبِّلُ الأرضَ و يُنهى إلىٰ شَريفِ عُلوم مَولانا ـ خلّد اللّٰه تعالىٰ دَولَتَهُ وأيّدَها، وسَدّدَ دَلالَتَهُ وأيّدَها، وأوضَحَ مَحَجَّتَهُ وأظهرها، وأعلىٰ كَلِمَتَهُ كما كمّل عُلاه، وَ نَصَرَ لِواءهُ وأولياءَهُ، كما أثبتَ فى القُلُوبِ وِلاءهُ، بمحمّد وآله الطّاهِرينَ.

و لمّا ورد المرسومُ الشّريفُ جواباً عن ضراعتهِ مُتضمّناً إنفاقَ القليل الكاسِد من بضاعتهِ، مُشتملاً على البِرّ العَظيم و الطّول العميم، تلا المملوكُ: «إنّى أُلقِيَ إليّ كتابٌ كريمٌ» (النمل، ۳۰) ولم يَقِفْ عليه إلّا واقِفاً، و قابل من صالح الدّعاء بما لا زال عليه عاكفاً، و كأنّهُ يستَغنى بما مَنَحَ اللّٰهُ تعالىٰ مولانا من الاطّلاع على الحقائق، وأفاضَ عليه من مُقدّس الفَيض الدّافق، و أمدّهُ به من إفادةِ العَوارف، وإفاضةِ المَعارف، الصّافيةِ من كدورة الأوهام وشَوائبها، الخالصة من دَرَنِ الفَلسفَةِ ومَعايبها عَن إنهاء تمسّكه بِحَبل الولاء المتين وسُلوكه حجّ الإخلاص المُبين، وإنّه لَحقٌّ اليَقين.

و لقد حرّكهُ ما استطار من لوامِع شَريف تلك المخائل فامتلأت به أوعيةُ الأسماع من هَوامِع الفَواضِل و منايف الفَضائل عَلىٰ قَصد منيع ذلك الجناب، وَاللّياذ بِرفيع

تِلكَ الأبواب، والاهتداء بأنوار هِدايته الغالية المبارّ، والاقتفاء لآثار طريقته الّتي مَن سَلكها أمِنَ العِثار، والاغترافِ مِن خِضَمِّ فَضائله المُتلاطم الطيّار، والاستِضاءة بِمصباح مُقَدّس زَينونتهِ المُباركة الّتي يكادُ زَيتُها يُضيءُ وَلم تَمسَسهُ نارٌ، لولاما اتّفَقَ من الشّواغل و عَرَضَ من الحوائل. و حيثُ سَمِعَ بورود الركابِ المولويّ قال:

تَحَدّثَتِ الرّكابُ تسيرُ أروَى إلىٰ بَلَدٍ حَطَطتُ بِهِ خيامي
فكِدتُ أطيرُ مِن شَوقٍ إليها بِخافِقَةٍ كخافِقَةِ الحَمام

و تملكّه السُّرورُ وَالجَذَلُ و عَلِمَ أنّ نَحسَ نجمِه قَد أفَلَ. وَالّذي أوجَبَ تَأخُّرَه عَن المُثُول بِعالي الأبواب المَولويّة تَوَزُّرُ الخواطِر الشّريفة على المَهامّ السّلطانيّة. وَالأمرُ أعلىٰ.

قَد كانَ حُمِلَ إلى المملوك مَسائلُ أوردها ابنُ كمونة فتكلّفَ الجَوابَ عنها، وَقَد حَمّلَهُ إلى العَرض الشّريف المولويّ، سائلاً تأمّلهُ وَإسدالَ سِترِ الغُفرانِ عليه، لإقدامهِ علىٰ عرض تَخليطه وإن أدّت إلىٰ خُروج عَن حَدّ الأدب. فما أبدىٰ عَوارَه إلّا لِمطيّة صَفحٍ ومَغفِرَة رَحمةٍ. وإن تَشرَّفَ بِتَعريفهِ صَوابَ ذلِكَ مِن خَطائهِ غَيرَ مُؤاخَذ، فَقَد أنهىٰ مِن قبلُ أنّهُ مَليكُ المادّة والاستغلال و إن خاطر لمعترفٌ بالقُصور والكَلال.

وَإن تصدّق مَولانا عليه ـ بجواب المَسألة السّابعة على الطريق اليقينيّ و عن المُعارضة بالنّقطة، وبَيان أنّه كيفَ يمكِنُ الجَمعُ بَينَ القولين بوجود هٰذا النّحو من الوجود الخارجيّ و بينَ إثباتِ تجرّد النّفس بارتسام مالا ينقسم فيها أوّلاً و بينَ القول بنَفي الجزء ثانياً ـ كانَ ذلك من جُملة المَبارّ المَميمة، والأمر أعلىٰ، والحمدُ للّٰه رَبّ العالمين.

وجدتُ بخطّ مولانا الإمام علىٰ ظهر هٰذا المكتوب هٰذه المسائل:

(١) على الجواب الأوّل: إنّ السّائلَ يمنعُ قوله: «إنّ الحركةَ السّرمديّةَ إن استحال أن تكونَ مُستقيمةً وَجَبَ أن تكونَ مُستديرةً، و ذلك لمُطالبته الحصرَ. و قد أورد بالتّبرُّع قِسماً ثالثاً، وهو الحركةُ الكيفيّةُ، وهي الاستحاليّةُ، لما ذكرهُ. لكن استحالتُها لا

تنتفى بالحصر بينَ المذكورين؛ لأنّهُ من الجائز أن يكونَ بحيثُ يتوجّهُ إلىٰ أيّ حَدّ ينصرفُ عنهُ من حَيثُ انصرافهِ عنه أو لا يكونُ. والأُولىٰ هى الوضعيّة، والثّانيةُ ما عداها، والثّالثة لا يمكنُ أن تدومَ، لأنّها لا مَحالةَ مُقتضيةٌ لأحَد أمرين: إمّا خروج من حالة طبيعيّة أو رجوع إليها. فإن دامت اجتمع فيها أن تكونَ لها حالةٌ طبيعيّة وأن لا يكونَ لها ذلك، هٰذا خُلفٌ، فإذن تعيّن المطلوبُ.

(٢) و على الجواب الثّانى: أنّهُم لا يمنعونَ عروضَ الاختلاف بسببِ حَركات أفلاك أُخَر أو بغيرها. فإنّهُم بيَّنوا أنّ الفلكَ الواحِدَ المُشابه الحركة غيرُ مختلف الحَركة بالقياس إلىٰ مركزه، ومُختلفُها بالقياس إلىٰ غيره من النّقط الّتى لا نِهايةَ لها داخلة و خارجة. و عروضُ الاختلاف لا يقتضى سُقوطَ ما ذكروه فى علم الهيأة، بل يجبُ أن يعرفوا كيفَ يعرضُ الاختلافُ من الأشياء الّتى لا تختلفُ بناءً علىٰ أُصولهم، وهٰذا هو علمُ الهَيأة. وأمّا العَدَدُ، فإنّهم لم يقطعُوا بالتّسعة فى جانِبِ الكثرة، بل جوزّوا عَدداً كثيراً. إنّما قالوا: إنّهُ لا يجوزُ أن تكونَ أقلّ من ذلك.

(٣) و على الجواب الثّالث: قوله «التّشخّصُ الخارجيُّ عبارةٌ عن أن يحصلَ للذّات أعراضٌ مخصوصةٌ، كهيأة و لون و شكل وما أشبه ذلك»

أقولُ: هٰذه الأشياء ليست بالتّشخُّص، فإنّ التشخُّصَ هو الّذى به يصيرُ الشّىء ممتنعَ الوقوع على الكثرة. وهٰذه الأشياء الّتى عَدّها لا يمتنعُ أن تقعَ مُجتمعةً و غيرَ مُجتمعةٍ على الكثرة. إنّما التّشخُّصُ يكونُ بالمادّة الجسمانيّة المُتعيّنة الّتى لا تكونُ لغير ذلك التّشخُّص. و يتبعُها الأينُ الّذى يخصُّهُ، وهو الّذى بسببِهِ لا يمكنُ أن يمكنَ معه غيرُهُ فى ذلك المكان. والوضعُ الّذى يَخُصُّهُ أعنى الإشارةَ الحسيّةَ الّتى تكونُ إليه ولا تكونُ إلىٰ غيره. فهٰذه هى أسبابُ التّشخُّص.

(٤) و على الجواب الرّابع: قولهُ: «كُلُّ ما يؤثّرُ فى شىء من غير مُلاقاة و لا قُرب ولا مُحاذاة، يَجِبُ أن يكونَ عالماً بالمُنفعل مُحاولاً للتأثير، وإلّا فليكن نِسبةُ كُلّ المُنفعلات إليه على السّواء».

أقولُ: العِلمُ لا يَصلُحُ لتخصُّص المُنفعل من جميع ما يكونُ بصدد الانفعال، بل الإرادةُ قد تكونُ مُخصّصةً عند قوم:

فإن أراد، بالمُحاولة، الإرادةَ، فالاشتراطُ بالعالميّة غيرُ واجب، إلّا من جهة كون الإرادة غيرَ مُتحقّقة من دون الإدراك. و علىٰ ذلك التّقدير ليس الإدراكُ مشروطاً فى التّخصيص، بل هو شرطٌ فى تحقّق الشّرط الّذى هو الإرادةُ.

وإن أراد، بالمُحاولة، القصدَ، فالقصدُ لا يُتصوّرُ إلّا بعد التخصّيص، فلا يكونُ شرطاً فى التخصيص، وأمّا المُجرّداتُ فلا تؤثّرُ فى شىء مُعيّن بسبب كونها عالمةً به، إنّما تُؤثّرُ بسبب تخصيص يحصلُ للمنفعل، وهو استعدادهُ لقبول أثر المُجرّدة. وأمّا تأثيرُ الجِسم فيما ليس بِجسم فقد يكونُ إذا كان لما ليس بجسم نِسبةٌ خاصّةٌ إلىٰ ذلك الجسم، وهو كتأثير البدن فى النّفس المُدركة.

(٥) و على الجواب الخامس: قولُه: «إنّ المُجرّدَ من شأنِهِ الإدراكُ» ليست قضيّةً كليّةً؛ لأنّ الصّور المعقولة مجرّدةٌ، و ليس من شأنهاالإدراكُ.

ثمّ قولهُ فى آخِر الجواب: «وأعنى بالمجرّد ماله قوامٌ بنفسه واستقلالٌ بوجوده».

أقولُ: القِوامُ بالنّفس والاستقلالُ بالوجود، وإن كان يريدُ بهما شيئاً واحداً وهو القِوامُ بالنّفس، فالجِسمُ كذلك، مع أنّهُ ليس بمُجرّد، وأيضاً الصّورُ الكُلّيّة المعقولة مُجردّة مع أنّها غيرُ قائمة بنفسها، وإن كان يريدُ بهما معنىً واحداً فالاستقلالُ بالوجود لا يكونُ للواجبِ الوجود بذاته. والصّوابُ أن يقولَ: الشّىء الّذى من شأنه الإدراكُ أن يكونَ مُجرّداً عن المادّة قائماً لذاته.

(٦) و على الجواب السّادس: قوله: «الجوابُ عن هٰذا يظهرُ بالفرق بينَ النّفس والهيولىٰ، وهو أنّ النّفس مُجرّدة والهيولى غيرُ مُجردّة».

أقول: هٰذا الفرقُ غيرُ مُؤثّر فى المطلوب؛ لأنّ قوله: «المنقسُم لا يَحلُّ إلّا فى مُنقَسِم» إن كان كلّياً استحال حُلولُ الصُّورة فى الهيولى الّتى لا تنقسمُ، وإن كان جُزئيّاً بطل التّمسّكُ به فى محلّ النّزاع. والصُّورةُ منها ليست بمُنقسمة حلّت فى غير

مُنقسم، إنّما هى شىءٌ حَلّ فى غير مُنقسم، فصيّره مُنقسماً.وذلك غير ما نحنُ فيه.

قوله: «الّذى يُقالُ ـ من أنّ الهيولىٰ ليس لها فى حدّ ذاتها مِقدارٌ و لا قبولُ قِسمة ـ معناهُ: أنّ العقلَ إذا جرّدها و لحظها مُنفكّةً غير الصّورة، كانت بهٰذه الصّفة».

أقولُ: لا يحتاجُ فى وجدان هذه الصّفة لها إلىٰ أن يلحظها العَقلُ مُنفكّةً عن الصُّورة. بل يحتاجُ فيه إلىٰ أن يَلحَظَها و يكونَ لَحظُها مُنفكاً عن لحظ الصّورة. و فرقٌ بينَ عدم لحظ الصّورة و بينَ لحظ عدم الصُّورة. و الهيولىٰ توجدُ مع الاعتبار الأوّل فى الخارج، ولا توجد مع الاعتبار الثانى؛ ومِن عدم الفرق بينَ الاعتبارين ذَهَبَ إلىٰ أنّ الهيولىٰ، من حيثُ هى غيرُ قابلة للانقسام، لا توجدُ فى الخارج. وهو خَطأٌ.

قوله: «وأيضاً فإنّ الصُّورة ليست حالّةً فى الهيولىٰ حُلولَ العرضِ فى الجوهر، ولا المُتمكّنِ فى المكان. بل ضَرباً آخَرَ من الحُلول، و حينئذٍ لا يصلحُ أن يكونَ هٰذا مُعارضاً لما قيل فى النفس».

أقول: هٰذا الفرقُ أيضاً غيرُ مؤثّر فى الموضع الّذى نحنُ فيه؛ لأنّ حُلولَ الصُّورة فى الهيولىٰ وحُلولَ العرض فى الجوهر و حُلولَ المُتمكّن فى المكان كُلُّها تشتركُ فى أن يُوجَدَ كُلُّ جزء من الحال مع جُزء من المحلّ. والحكمُ بأنّ المُنقسم لا يحلُّ إلّا فى مُنقسم لا يختلفُ بسببِ اختلافِ معانى الحُلول باعتبار آخَر.

قوله: «وأمّا مُعارضةٌ إثبات تجرُّد النّفس المبنىّ على ارتسام مالا ينقسمُ فيها بالنُّقطة فمُعارضةٌ جيّدةٌ».

أقول: هٰذه مُعارضة سخيفة. فإنّ الحُلولَ هٰهُنا، بمعنيين: أحدُهُما علىٰ سَبيل البُرهان، وهو ما كُنّا فيه، و بذلك المعنى يصحُّ قولُنا: «المُنقسمُ لا يحلُّ إلّا فى مُنقسم». و الثانى أن لا يكونَ كذلك، وهو حُلول النُّقطة فى محلّها، والوحدة فى الشّىء الّذى يصيرُ بها واحداً.

قوله: «و لا سَبيلَ إلىٰ إثباتِ تجرُّد النّفس بذلك الدّليل».

أقولُ: بل إليه بذلك الدّليل سَبيلٌ واضِحٌ ذكره العلماءُ.

قوله: «والقولُ بكون النّقطةِ موجودةً غيرَ قابلة للقسمة عَقلاً ولا وَهماً يلزمُ مِنهُ إثباتُ الجزء».

أقولُ: النّظر الّذى يقتضى ذلك نَظرٌ غالِطٌ، لا نَظرٌ مُبرهنٌ.

و باقى الكلام إلىٰ آخِر الجواب مَبنىٌّ علىٰ ما تخيّله، وجرّهُ إلىٰ ذلك كلامُ المُموّهىُّ المُغالطِىُّ بأنّ الجسمَ مُنتهٍ، ونهايتهُ لا تنقسمُ بوجه، و يصحُّ الإشارةُ الحِسّيّةُ إليها، فهى موجودةٌ، و هى النّقطةُ، ولا يلزمُ منه الجُزء الّذى لا يتجزّىٰ، لما مرَّ، من أنّ حُلولهُ ليس حُلولَ السَّريان، بل هو حُلولُ التّعلُّق بالمحلّ فقط.

(٧) و علىٰ الجواب السّابع: قوله: «أمّا التّناسخُ ممكنٌ إبطالُهُ علىٰ وَجه لا يُذكرُ فيهِ الحُدوثُ، ولا يحصُلُ البيانُ الدّورىُّ، ولا يَبلُغُ درجةَ اليقين».

أقولُ: فإذا لم يبلغ درجةَ اليقين فلا يكونُ بُرهاناً، بل يكونُ إمّا إقناعاً أو مُغالطةً. و علىٰ النّاظر فى أمثال هٰذه المَسائل أن يَنظرَ فيها نَظراً شافياً تقتضيه المُقدّماتُ اليقينيّة العقليّةُ، ولا يُحيلُ إلىٰ وهم وخِيال.

وأمّا التماسُهُ جَوابَ المَسألة السّابعة علىٰ الطريق اليقينىّ و عن المُعارضة بالنُّقطة. إلىٰ تمام الكلام. أقولُ: أظُنُّ أنّ ذٰلِكَ جرىٰ فى المسألة السّادسة، و قد مرّ ما فيه مُقنِعٌ بطريق الإيجاز، وَالشّرحُ مُحتاجٌ إلىٰ كلام طويل لا يحتمله هٰذا الموضعُ.

فهٰذا ما كتبتُه بحَسَبِ التمابِسِهِ، وَفقّنا اللّٰهُ للصّواب، و جَنّبنا عن الخَطأ فى المقال والفعال، إنّه الرّؤوفُ المَنّانُ.

وكتب فى آخره: «مَنقولٌ من خطّ الأستاد سلطان الحكماء نصير الملّة والدّين، دام عُلوُّهُ».

< ٧ >

أجوبة مسائل فخرالدّين محمّد بن عبدالله بيارى قاضى الهراة

هاتان مسألتان، إحداهُما عن كيفيّة صدور الموجودات عن مبدئها الأوّل الواحد تعالىٰ، وثانيتهُما عن كيفيّة علمه بالجزئيّات علىٰ رأى الحكماء و الجواب عنهما.

من مخترعات مولانا، سلطان الحكماء، نصير الحقّ والدّين الطوسيّ.

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

الحمدُ للّه حمدَ الشّاكرين، والصّلاةُ علىٰ محمّد وآله الطاهرين. يقول مُحرّرُ هذه الأسطر، أحوجُ خلق اللّه إليه، محمّد بن محمّد الطوسيّ:

سألنى مولانا، قاضى القضاة بهراة، ملكُ العلماء، قدوةُ المحققين، فخرُ الملّة والدّين، شمسُ الإسلام والمسلمين، سيّدُ الأفاضل المتأخّرين، أفضل الآفاق ـ أدام اللّهُ علوّه وحرس مجدَه ـ حينَ استعسدتُ بخدمته واستفدتُ من نتائج فكره وقريحته. و ذلك فى شهور سنة ستّ وستين وستّ مائة (٦٦٦)، عن قول الحكماء فى كيفيّة صدور الموجودات عن مبدئها الأوّل، و عن مذهبهم فى علمه ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات؛ فإنّ أقاويل المصنّفين فيهما مختلفةٌ والإشكالاتِ الواردةَ علىٰ كلّ قول منها متكثّرةٌ، وما ينقلهُ العوامُّ عنهم فيهما واشتهر بين الجمهور من رأيهم المتعلّق بهما ليس ممّا يرتضيه أدنىٰ أنظار المبتدئين، فضلاً عن مُدّعى التّحقيق فى غوامض المسائل.

فأردتُ أن أجيبَ عن سؤاله انقياداً لإشارته، وإن كانت العوائق كثيرة والشّواغل متراكمة، والخاطرُ مقسّمٌ والذّهنُ مُتوزّعٌ والزّمانُ غيرُ مُساعد، والحالُ غير مُلائم.

حرّرتُ ما اقتضاهُ الوقتُ و حضر فى الحال، راجياً أن أعودَ وأكتبَ فى أوان الفراغ، ذكراً وافياً بما طلبه، و شرحاً كافياً لما قصده، مُستعيناً باللّه وحده، مُفيض العقل ومُلهِم الصّواب.

<قول الحكماءَ فى صدور الموجودات عن مبدئها الأوّل >

فأقولُ: أمّا المطلوبُ [الأوّل] فلنُقدِّم له مقدّمةً، هى أنّ كلّ كثرة مفتقرةٌ إلى الواحد، بل إلى الآحاد الّتى يلتئمُ عنها تلك الكثرةُ؛ فإذن هى محتاجةٌ إلىٰ مبدأ وإلى مبادئ. فكلُّ مُحتاج إلى المبدأ الأوّل لا يصلحُ لأن يكونَ أوّل المبادئ. فإذن، المبدأ الأوّل لا يمكنُ أن يكون إلّا واحداً. والواحدُ بالحقيقة الّذى يصلحُ لأن يكونَ مبدءاً أوّلاً لا يمكنُ أن يكونَ مشتملاً علىٰ كثرة فى ماهيّته ولا أن يكونَ معه كثرةٌ خارجةٌ عن ماهيّته معتبرةٌ فى مبدئيّته. وإذا كان شيءٌ بهذه الصّفة فلا يمكنُ أن يُقارِنَهُ صفاتٌ ولااعتباراتٌ مختلفةٌ ولا إضافاتٌ ولاسلوبٌ؛ فإنّ جميعَ ذلك يتقدّمُه كثرةٌ لا محالةَ.

و إذا تقرّرت هذه المقدّمةُ، فأقولُ: الواحدُ بالصّفة المذكورة لا يمكنُ أن يصدرَ عنهُ إلّا واحدٌ، بلا اعتبار غير داته؛ لأنّه إذا صدر عنه شيئان؛ كان اعتبارُ صدورهما عنه متغايرين وحيثيّتا صدورهما مُختلفين، فيكونُ معه اعتباران أو حيثيّتان؛ و قد فرضنا نفيَهُما؛ هذا خُلفٌ. و هذا معنىٰ قول الحكماء: «لا يصدُر عن الواحد باعتبار واحد إلّا واحدٌ».

أمّا إذا تكثّرت الاعتباراتُ والحيثيّاتُ وإن كانت ذهنيّةً أو سلبيّةً أمكن صدورُ الكثرة عن الواحد بتلك الاعتبارات أو الحيثيّات مثلاً، الصّبّاغُ إذا وجد ثوباً دَسِماً اشتغل بغسله، وإن وجده بغير دَسم اشتغل بصبغه، فيصيرُ وجُودُ شيء سبباً لفعل غير الفعل الأوّل. وأيضاً، النّارُ الواحدُ يعملُه تسويداً فى الحطب، وتبييضاً فى الفحم، وتسخيناً فى الماء، وتجفيفاً فى الطين. وكلّ ذلك الاختلاف لاختلاف الموادّ. و من أراد مسكناً، قَصَدَ بناء بيت، ثمّ أراد للبيت باباً وللباب غلقاً وللغلق مادّةً وصانعاً، إلىٰ غير ذلك. وإنّما يشتغلُ باتّخاذ شيء بعدَ شيء، لانضيافِ تخيّلات مرتّبة إلى قصده الأوّل. وبالجملة يوجد لذلك أمثلةٌ كثيرةٌ.

وإذا ظهر ذلك، فأقولُ: إذا صدر عن المبدأ الأوّل الواحد واحدٌ فى المرتبة الأولىٰ من مراتب الصّدور؛ أمكن أن يتكثّر الاعتباراتُ فى المرتبة الثّانية؛ مثلاً، يحدثُ لكلّ واحد من المبدأ والصّادر إضافةٌ إلى الآخر، هى أمرٌ يُعقَلُ فى كلّ واحد منهما

بالقياس إلى الآخر ويُسلَبُ عن الآخر، وهو يعقلُ تبرّىء كلّ واحد منهما عن أن يدخلَ فى معقوليّة الآخر ويحدثَ لهُما اشتراكٌ فى الوجود، أعنى الكونَ فى الأعيان؛ وامتيازٌ بينهُما هو بأمر زائد على المشترك فى الصّادر، ويقيّدُ المشتركُ بعدم انضمام شىءإليه فى المبدأ.

ولا شكّ فى أنّ هذه الأمور تعقّلاتٌ متكثّرة لازمة بعدَ صدور الصّادر الأوّل عن المبدأ الأوّل. و تلك الكثرةُ وإن لم تكن تصلحُ لأن تكونَ مبادىء أمور وجوديّة فى الأعيان؛ لكنّها صالحةٌ لأن تصدُرَ عن المبدأ الأوّل بانضمام كلّ واحد منها إليه موجودٌ آخَرُ. و بهذا الوجه يمكنُ أن يصدرَ عن المبدأ الأوّل كثرةٌ.

ولتّوضح ذلك بإيراد مثال آخر؛ فليكن المبدأ الأوّل «أ»، و الصّادر الأوّل «ب»، ومن أ بتوسّط ب «ج»؛ ومن ب، بالنّظر إلىٰ أ، «د»، ومن ب وحده «هـ». و هذه ثلاثةُ أشياء فى المرتبة الثّالثة من مراتب الصّدور.

ثمّ ليصدر من أ ج معاً «و»، ومن أ و معاً «ز»، ومن أ هـ معاً «ح»، ومن أ ب ج معاً «ط»، ومن أ ب د معاً «ى»، ومن أ ب هـ معاً «ك»، ومن أ ج د معاً «ل» ومن أ ب ج هـ معاً «م»، ومن أ ب د هـ معاً «ن»، ومن أ ب ج د هـ معاً «س»، ومن ب ح معاً «ع»، ومن ب د معاً «ف»، ومن ب هـ معاً «ص»، ومن ب ح د معاً «ق»، ومن ب ج هـ معاً «ر»، ومن ب د هـ معاً «ش»، ومن ب ج د هـ معاً «ت»، ومن ج وحده «ث»، ومن د وحده «خ»، ومن هـ وحده «ذ»، ومن ج د معاً «ض»، ومن ج هـ معاً «ظ»، ومن د هـ معاً «غ»، ومن ج د هـ معاً «لا».

وهٰذه صورتُها: المرتبةُ الأُولىٰ من مراتب الموجودات: أ. المرتبةُ الثّانيةُ منها: ب، المرتبةُ الثّالثةُ: ج د هـ المرتبةُ الرّابعةُ: و ز ح ط ى ك ل م ن س ع ف ص ق رش ت ث خ ذ ض غ لا.

فجميعُ ما يُمكنُ أن يحصل فى المرتبة الرّابعة من الموجودات أربعةٌ وعشرونَ، وإذا جاوزت هذه المراتبُ صار الصّادرُ فى مرتبة واحدة أكثرَ من أن يُحصىٰ. و قد ظهر من ذلك إمكانُ صدورُ أشياء لا تُحصىٰ كلّها معاً فى مرتبة واحدة من المبدأ الأوّل من غير تقدّم البعض على البعض.

والمنقولُ من الحكماء أنّهُم قالوا: فى العقل الأوّل الصّادر عن المبدأ الأوّل أربعُ جهات: وجودٌ من الأوّل، وإمكانٌ من ذاته، و تعقّلٌ الأوّل، و تعقّلٌ لذاته، فصار بوجودِه

مبدءاً لصورةِ فلكٍ، وبإمكانه مبدءاً لمادّتِهِ، وبتعقّله الأوّلَ مبدءاً لعقل ثانٍ، وبتعقّلِهِ لذاتِهِ مبدءاً لنفس هي نفسُ ذلك الفلك. وإنّما أوردوا ذلك علىٰ طريق التّمثيل والتّجوّز، لا علىٰ سبيل القطع والتّحقيق. و قد يلوحُ من ذلك للمستبصر ما بيّناه.

فبيّن أنّ وجودَهُ هو الّذي من هذه الأربعة حصل من المبدأ الأوّل وحده. و هو بمنزلة «ب» في مثالنا. وأمّا إمكانُهُ فقد حصل من نسبة ماهيّته الّتي هي ما به يمتازُ عن الأوّل، ثمّ عن غيره إلىٰ وجوده. و هي، أعني الماهيّة، هي الّتي تحصلُ فيما تحصلُ في المرتبة الثّالثة منه بمنزلة «هـ». وأمّا الإمكانُ فبمنزلة «ص». وأمّا تعقّلهُ للمبدأ الأوّل فقد حصل منه بالنّظر إلىٰ مبدئه، وهو بمنزلة «و». وأمّا تعقّلهُ لذاته فإنّما يتحقّقُ ذلك بإفاضة المبدأ الأوّل عليه ذلك التّعقّل، فهو بمنزلة «ج». و قد بيّنا أنّ الاعتباراتِ العقليّةَ والسّلوبَ تصلحُ لأن يصيرَ المبدأ الأوّلُ بانضمامها إليه مبدءاً لموجوداتٍ كثيرة.

والحقّ الّذي يقتضيه أصولهُم: أنّ جميعَ الموجوداتِ صادرةٌ عن المبدأ الأوّل. وإنّما تصدرُ عنه باعتبارات هي أمورٌ معقولةٌ، أوصافاً كانت أو إضافاتٍ أو سلوباً. ومصدرُ الوجود و منبعُ الكون هو لا غيرُ. وإنّما وُصِفَ بالقادريّة من حيثُ تعقّله بالقياس إلىٰ مقدوراته، و بالعالميّة من حيثُ تعقّله بالقياس إلىٰ معلوماته، وبالمُريديّة من حيثُ تعلّق عنايته المخصوصة للطرف الخاصّ بالوجود من طرفي الإمكان، دونَ الطرف الأخير. و كذلك القولُ في سائر صفاته، فهي لكونها أموراً عقليّةً متأخّرةً عن الكثرة تكونُ متأخّرةً عن صدور الكثرة، واتّصافُ الواجب بالصّفات الممكنة لا يثلمُ في واجبيّته. فهٰذا ما فهمتُه من مذهبهم في كيفيّة صدور الكثرة عن المبدأ الأوّل الواحد الواجب لذاته، تعالىٰ و تقدّس.

<قول الحكماء في علم الباري تعالىٰ بالجزئيّات>

وأمّا قولهُم في العِلم بالجُزئيّات، فأقولُ فيه، أوّلاً: إنّ الأهمّ في هذا الباب تحقيقُ حقيقة العلم. و ذلك يشتملُ علىٰ إطناب مع مُخالفة للمتقدّمين منهُم. و قد عرضتُ لشيء منه في «شرح الإشارات» في باب تحقيق علمه، تعالىٰ، بغيره، فلنُعرِض عنه هٰهُنا، ونشتغلُ بالمسألة و نقولُ: العلمُ بالجزئيات، أعني الشّخصيّات الزّمانيّة والمكانيّة قد يكونُ علىٰ وجه كلّيّ عقليّ و قد يكونُ علىٰ وجه جزئيّ حسيّ أو خياليّ.

و [الوجه] الأوّل يكونُ علىٰ طريق الإحاطة بجميع الزّمان من الأزل إلى الأبد، بما فيه من الأجزاء المفروضة و جميع المتزمّنات المقارنة لِزمانٍ زمانٍ، وجميع

النّسب الواقعة بينها فى التّقدّم والتّأخّر، ومقادير تقدّم كلّ واحد علىٰ كلّ واحد ممّا يكونُ بعده وتأخّره ممّا يكونُ مثلهُ علىٰ ما هو عليه فى الوجود، وبجميع الأمكنة السّارية فى الجهات وما تحويها تلك الأمكنةُ من المتمكّنات، وجميع أوضاعها بنسبة البعض إلى البعض فى جهةٍ من جهاتِه، كالفوق والتّحت، والقُدّام والخَلف، واليمين واليسار وما يتركّبُ منهُما، وعلىٰ كيفيّة الإشارات الحِسّيّة من كلّ واحد إلىٰ كلّ واحد غير مقادير الامتدادات بينهُما علىٰ ما هو الوجودُ. إنّما سُمّى كلّياً؛ لأنّ ذلك، إذا عُقِلَ مع جميع هذه الأوصاف، غيرُ مقيّد بأنّها العلمُ بالموجودات الزّمانيّة والمكانيّة الّتى فى عالمنا هذا. يعنى أنّ ذلك التّعقّل هو تعقّلُ كلّيّات طبيعيّة؛ وإنّما تصيرُ جزويّةً باقترانها بقيدها بإنّها صورةُ هذا العالم. وهو كليّة عقليّة باقترانها بتجوهر مُطابقها لصور عوالم غير هذا العالم، هى أمثالُ هذا العالم؛ وعلمهُ، تعالىٰ، من حيثُ صدورها عنه هكذا يُخصّصُها بأسرها فتصيرُ جزويّةً بهذا الاعتبار.

وأمّا الوجهُ الثّانى، وهو العلمُ بالجزئيّات على الوجه الجزويّ الحسّيّ أو الخياليّ، فقد يكون كعلم أحدنا، وهو فى زمانٍ بعينه بغيره، من حيثُ كون ذلك الغير فى زمان آخر بعينه، قبل ذلك الزّمان أو بعده، مع العلم بمقدار ما بينها من العدّة؛ و ذلك امتدادٌ زمانيّ. بينَ متزمّن ومتزمّن، كأنّه إشارةٌ منه إلىٰ ذلك الآخر إشارةٌ خياليّةٌ، مع العلم بأنّ أحدَهُما يكونُ ماضياً أو مستقبلاً عند العالم بذلك العلم من حيث كونه فى أحد ذلِك الزّمانين وكعلم أحدنا، وهو فى مكان بعينه، بغيره من حيثُ كونه فى مكان آخر واقع فى جهة بعينه للمكان الأوّل، علىٰ وجه يصحُّ منه الإشارةُ إلىٰ ذلك الآخر. والإشارةُ إليه امتدادٌ وضعيّ، من ذي وضع إلىٰ ذي وضع آخر كليّ منه في جهة مُعيّنة.

وعلمهُ، تعالىٰ، لا يتعلقُ بالموجودات الزّمانيّة والمكانيّة علىٰ هذا الوجه، لامتناع كون ذاته الّتى هى علّةُ الأزمنة والأمكنة كلّها فى زمان أو مكان بعينها. وكما لا يصحُّ أن يُوصَفَ بأنّه ذائقٌ أو شامٌ أو لامسٌ، لكونه غيرَ ذى آلة جسمانيّة؛ فكذلك لا يصحُّ أن يوصفَ بأنّه عالمٌ بالجزئيّات علىٰ وجه جزئيّ؛ فإنّ ذلك يقتضي كونَ العالم بها واقعاً فى زمان ومكان بعينها، حتىٰ يصحّ منه أن يُشير إلىٰ غيره. فما هو فى زمان ومكان، غير زمانه ومكانه؛ ويكونُ إشارتُه امتداداً منه إليه خياليّاً أو حِسّياً.

وإن تعسّر، علىٰ من يريدُ أن يفهمَ ذلك، تصوّرُ موجود لا فى زمان ومكان؛ فليعتبر الحكمَ بأنّ الواحدَ نصفُ الاثنين، من حيثُ امتناع اختصاصهِ بمكان أو زمان متعيّنين؛

فإنّه لا يجوزُ أن يُقالَ: إنّ الواحدَ نصفُ الأثنين فى هٰذه السّنة أو فى هٰذه البلدة، ولا فى غيرهما من الأزمنة والأمكنة. فليتأمل أنّ مثلَ هذا الحكم الّذى يحتاجُ إلىٰ شىء يتصوّرُ بهذا العلم فى نفس الأمر، لا يمكنُ أن يختصّ بزمان أو مكان متعينين؛ فكيف يجوزُ أن يختصّ المتصوّرُ به بهما؛ وكيف يختصُّ مُبدِعُ الأزمنة والأمكنة بزمان أو مكان هُما متأخّران عنه فى الوجود بمراتبَ كثيرة. وإذ يمتنعُ اختصاصُهُ بالأزمنة والأمكنة المتعيّنة فكيف يُتصوّرُ الإشارةُ منه إلىٰ زمان أو مكان متعيّنين.

وإذا عرفتَ ذلك من طريق العقل، وصدّقتَ به؛ فإن أبىٰ وهمُك توهّمَ ذلك، فعليك أن لا تقدحَ فى الحكم العقليّ، بسببِ امتناع الوهم عن قبول حكم ليس من شأنه أن يُحكم به.

ولنُورد لذلك مثالاً، وإن كان بعيداً عنه، وهو أن نفرضَ سِجِلاً مكتوباً، يشتملُ كتابتُهُ علىٰ سطور، فيها كلماتٌ متألّفةٌ من حروف؛ فالسالِمُ بجميع ما فى السّجلّ من السّطور والكتاب والحروف دفعةً، يكونُ عالماً بما فيه علىٰ وجه. والنّاظِرُ فيه الّذى ينتقلُ نظرهُ من سطرإلىٰ سطر، بل من كلمة إلىٰ كلمة ومن حرف إلىٰ حرف، بحيثُ يكونُ بعضُ السّطور والكلمات والحروف ممّا عليه، وبعضُها ممّا يمرُّ عليه من بعدُ؛ يكونُ عالماً بما فيه علىٰ وجه جزئيّ، مشتمل علىٰ ما خرج إلىٰ الفعل، وعلىٰ ما هو بالقوّة بعدُ؛ فليتأمّل فيه وليحكم بما يقتضيه العقلُ الصّريحُ، دونَ الوهم والخيال، إن شاء اللّٰه. فهذا ما فهمتُهُ من قولهم: «علمُ المبدأ الأوّل بالجزئيّات يكونُ علىٰ وجه كلّيّ، لا علىٰ وجه جزئيّ زمانيّ».

و ذلك ما أردتُ إيرادَهُ، فى جواب سؤالَى مولانا، العالم المحقق، فخر الملّة والدّين، شمس الإسلام والمسلمين، قدوة العلماء المحققين، سيّد أفاضل المتأخّرين، قاضى القضات ـ أدام اللّٰهُ علوّه و حرس مَجدَهُ؛ فإن طابق مرادَهُ فهو المطلوبُ، وإن توقّف فى شىء من ذلك أعاد بفضله ذلك الموضعَ، لأُوضِحَ ما عنى فيه إن شاء اللّٰهُ تعالىٰ. وهو وليُّ التّوفيق والمُلهِمُ للصّواب، منه المبدأ وإليه المآبُ.

فرغ من كتابة مُسودّته، فى ذى القعدة، سنةَ ستّةٍ وستّين وستّ مائة (٦٦٦) هجريّة، حامداً ومُصلّياً مُسلّماً وداعياً مستغفراً.

<٨>

أجوبة مسائل السّيد ركن الدّين الإسترابادى

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

و به نستعين

قال مولانا السيّد ركن الدّين الإسترابادىّ، رحمه الله، كتبتْ إلىٰ حضرة المولى الأعظم، سلطان المحققين، نصيرالملّة والدّين الطوسيّ، قدّس سرّه، عدّة مسائل، لأمرين. أحدُهما للحلّ والكشف عمّا هو الحقّ، والثانى ليكونَ خطّه الشّريف تذكرةً عندَ العبد المُخلِص.

الاوّل «الاحتياج إلى المنطق»

قال المنطقيّون فى سبب احتياج النّاس إلىٰ تعلّم المنطق: إنّ العلوم تنقسمُ إلىٰ فطريّ و فكريّ، والفكريّ يكتسبُ من الفطريّ بالفكر، و في الفكر يقعُ الغلط، لمناقضةِ شخص مّا شخصاً آخرو مناقضتهِ بنفسه فى وقتين مختلفتين. فإذن لابدّ من قانون يعصمُ الإنسانَ مراعاتُه من أن يضلّ فى فكره، وهو المنطقُ.

و عورضت هذه الحجّة بأن قيل: هذا القانونُ إمّا من الفطريّات أو من الفكريّات، فإن كان من الأوّل فليَستغنَ عن تعلّمه، وإن كان من القسم الثّانى فليَحتج إلىٰ قانون آخر، و حينئذ يلزمُ إمّا الدّورُ أو التّسلسلُ، وكلّ واحد منهما مُحال.

وأجيب عن هذه المعارضة بأن قيل: لا نُسلّم الحصر، لاحتمال أن يكونَ ذلك القانوْن بعضُه فطريّاً وبعضُه فكريّاً، و يُكتسبُ الفكريّ منه بالفطريّ منه، و حينئذ لا يلزمُ ما ذكرتُم من الاستغناء، او الدّور، أو التّسلسل.

و لقائل أن يقول: اكتسابُ الفكريّ من الفطريّ منه إمّا بطريق فكريّ، وإمّا بطريق فطريّ؛ و على التّقدير الأوّل يلزمُ الدّور أو التّسلسل، و على التّقدير الثانى يلزمُ ان لا يقعَ فيه الغلطُ، وليس كذلك، لأنّ و قوعَ الغلط فى المنطق ظاهر، لوقوع الاختلاف بين المنطقيّين فى بعض الأحكام.

و الجواب <الأوّل>

قوله: «يقع الغلط فى الفكر» قضيّة جزئيّة، والحجّة التى أوردهاعليها أيضاً جزئيّة، والحقّ أنّ بعضَ الفكريّات فى معرض الغلط، و بعضَها ليس فى معرض الغلط، كالحسابيّات والهندسيّات

قوله: «وإن كان من القسم الثّانى فليحتج فيه إلىٰ قانون آخر». إنّما يجبُ ذلك لو كانت القضيّة المذكورة كليّةً، لكنّ الحقّ فيه أنّ المنطق يشتمل علىٰ ثلاثة أقسام: فطريّ، و فكريّ لا يقع فيه الغلط، وفكريّ يقع فيه الغلط، و يكون القانونُ فيه أحدَ القسمين أوكليهما. و لا يقع فى هذه القسمة دورٌ ولا تسلسلٌ.

مثال القسم الأوّل: الحكمُ باحتمال المحمول للعموم. و مثال القسم الثّانى الحكمُ بعكس الموجبة الكليّة جزئيّةً. و مثال القسم الثّالث الحكمُ بانعكاس الموجبة الضّروريّة، فإنّها تنعكسُ عندَ بعض المنطقيّين ضروريّةً، و عندَ بعضهم مطلقةً، و عندَ بعضهم ممكنةً.

ومن و قف علىٰ أصناف الأغلاط و قف على الأحكام الّتى تكونُ فى معرض الغلط، و على الّتى لا تكونُ فى معرضه، كما ذكر ذلك فى موضعه.

الثانى <موضوع السّالبة والموجبة>

إنّهم قالوا: «إنّ موضوعَ السّالبة أعمّ من موضوع الموجبة، لتناول موضوع السّالبة،

الموجودَ والمعدومَ، بخلاف موضوع الموجبة، لأنّ إثباتَ شيء لشيء يقتضى ثبوتَ ذلك الشّيء و تحقّقه أوّلاً بخلاف السّالبة، فإنّ السّلبَ على المعدوم جائزٌ.

وأمّا قولكم ـ أدامَ اللّه ظلال جلالكم ـ فى كتاب «التجريد»: «إنّ موضوعَ السّالبة أعمّ من موضوع الموجبة أُذا أُخِذَ موضوع السّالبة من حيثُ إنّه مُنتفٍ فى الخارج»؛ فما المرادُ منه؟ فإن كان المرادُ: «من حيثُ إنّه منتف فى الخارج» فهو جائزٌ فى الموجبة أيضاً، وحينئذ لم يبق بينهُما فرقٌ، وإن كان المرادُ: «من حيثُ إنّه منتف فى الذّهن»، فهو مُحالٌ؛ لوجوب كون الموضوع متصوّراً، وإن كان المرادُ شيئاً آخرَ فاذكروه.

الجواب <الثّانى>

المعنى الّذى يُرادُ أن يُحكم عليه إمّا أن يوضعَ مطلقاً غيرَ مقيّد بشيء من الثّبوت والانتفاء أصلاً، وإمّا أن يوضعَ من حيثُ إنّه ثابتٌ، وإمّا من حيثُ إنّه منتف.

ولا يردُ عليه النّقضُ بمثل ما أُورد، من قولهم: «الخلاُ معدومٌ» و «شريكُ البارىء ممتنعٌ»؛ لأنّ المرادَ منهُما: «الخلاُ ليس بموجود» و «شريكُ البارىء ليس بممكن». و ذو الخلاُ الّذى يُزعَمُ أنّه معدومٌ اللّهمّ إلّا إذا كان الحكمُ من مُثبتى الخلاُ، فإنّهم يقولون: إن الخلاُ بُعدٌ مقدّرٌ، و ثبوتُ الموضوع هُهنا هو الثّبوتُ الّذى يعمّ الخارجىّ والذّهنىّ، ولا بدّ من ذلك فى الحكم الإيجابىّ؛ فإن كان الإيجابُ خارجيّاً كان الموضوعُ ثابتاً فى الخارج. كقولهم: «السّماء بسيط»، وان كان عقليّاً كان الموضوعُ ثابتاً فى العقل. كما يقال: «فضل المتوسّط على المتوسّط أصمّ». أمّا الحكمُ السّلبىّ فممكنٌ فى الثّلاث جميعاً. و هذا معنىٰ قولهم: «و موضوعُ السّالبة أعمُّ من موضوع الموجبة».

ثم اذا وُضِعَ علىٰ أحد الوجوه الثّلاثة وأُريدَ أن يُوضَعَ بإزائه ما يُناقِضُهُ وجب أن يُوضَعَ على الوجه الّذى وُضِعَ أوّلاً بعينه، و هذا هو معنىٰ وحدة الموضوع الّتى هى إحدى شرائط التّناقض.

و لا يمكنُ أن يُوضَعَ بحيثُ يُحتمل أن يدخل فيه الوجوه الثّلاثة، أو الوجهان منها، لأنّ الخالىَ عن التّقييد لا يجتمعُ مع المقيّد، والمقيّدَ بالثّبوت لا يجتمعُ مع المقيّد

بالانتفاء. فإذن لا يمكنُ أن يُوضَعَ سالبة يكون موضوعُها أعمّ من موجبة موضوعُها أخصّ من ذلك الموضوع بعدّ اتّحادها فى العبارة.

وهذا العمومُ ليس بالمعنى الّذى ذكرنا أوّلاً، حيثُ قلنا: «موضوعُ السّالبة أعمّ من موضوع الموجبة»، فإنّ ذلك العمومَ معناه: أنّ كلّ واحد من الثّلاثة يمكن أن يكونَ موضوعاً للسّالبة، و هذا العمومُ معناه: أنّ موضوعَ السّالبة يكونُ أكثرَ تناولاً من موضوع الموجبة. و قد قبل فى الفرق بينَ عموم كلّ واحد و بينَ عموم الكلّ ما فيه كفاية. وإذا حقّقتَ هذا المعنىٰ لم يبق لك شكّ فيما سألتَهُ.

وأمّا قوله: «لو كان موضوعُ السّالبة أعمّ من موضوع الموجبة لم يلزم التّناقضُ، لتغاير أفرادهما»، فجوابُه ما نُبّهَ عليه، من أنّ العموم فى الموضعين بمعينيين. والمعنى الّذى يُنافى التّناقضَ ليس بمراد هُهُنا.

قوله: «وإذا لم يكن موضوعُ السالبة أعمّ من موضوع الموجبة لم يكن فرقٌ بينَ الموجبةالمعدولة والسّالبة المحصّلة».

أقولُ: الفرقُ هو الّذى تقرّر، من أن موضوعَ السّالبة يمكنُ أن يؤخذ من حيثُ إنّه منتف، و موضوعَ المعدولة لا يمكنُ أن يكونَ كذلك. و ذلك فى سائر اللغات أوضحُ، فإنّ من الجائز فى لغة العجم أن يقال: «آن زيد كه نيست بينا نيست»، و ليس من الجائز أن يقال: «آن زيد كه نيست نابينا است».

وأماقولهُ: ما المرادُ من المنفىّ»؟ قلنا: الّذى يقابل الثّبوتَ المُتناول للخارجىّ، و العقلىّ و الفرضىّ.

الثّالث <كمال المشترك>

إنّكم قلتمْ: إذا سُئل عمّا يختلفُ حقائقُها، كالإنسان و الفرس معاً، فليُجبْ بكمال ما اشترك فيه وحده، وهو الحيوانُ.

ولقائل أن يقول: ما المرادُ من قولكم: «عمّا يختلفُ حقائقُها» فإن كان المرادُ هو الحقيقة المشتركة فحينئذ لا يكونُ المسئول عنه كثيراً مختلفَ الحقائق، و هو خلافُ

المقدّر. وإن كان المرادُ حقائق كلّ واحد منها فيجبُ أن يُجابَ بكمال المشترك و بكمال المميّز، ليكون الجوابُ جواباً عمّا سُئل، وإن كان المرادُ شيئاً آخرَ فبيّنوه.

الجواب <الثّالث>

إذا سُئل عمّا يختلفُ حقائقُها كان المسئول عنه كثيراً مختلفَ الحقائق، والسّؤال واحدٌ والسّؤال الواحد يتّجه إلىٰ شيءٍ واحد هو الذى يتّحدُ به ذلك الكثيرُ، فكأنّه يُسأل عمّا يتّحدُ به تلك الحقائق، و هو المعنىٰ المتناول لجميعها. والمسئول عنه كثيرٌ من وجه، و واحدٌ من وجه. والسّائل يطلبُ ذلك الواحدَ الّذى هو كثيرٌ من وجه، غيرُ الوجه الّذى هو به واحدٌ.

الرابع <تلازم المتصلتين>

إنّهم قالوا: كلّ متّصلين متوافقين فى الكم و متخالفين فى الكيف مقدّمهما واحدٌ وتاليهما طرفا نقيض، فإنّهما متلازمان.

امّا استلزامُ الموجبةِ السّالبةَ فلأنّه لمّا استلزم المقدّمُ التالى وجب أن لا يستلزم عدمه، لامتناع استلزام‌الشّىء الواحدللنقيضين، وإذا لم يستلزم فيصدق السّالبة اللزوميّة المركّبة من مقدّم الموجبة و تاليها.

وأمّا استلزامُ السّالبةِ الموجبةَ فلأنّه لمّا لم يستلزم المقدّمُ التّالىَ و جب أن يستلزمَ نقيضَهُ، وإلّا لزم أن لا يستلزم الشّىء الواحدُ شيئاً ولا نقيضَهُ، وإنّه مُحال.

و لقائل أن يقول: على الأوّل لا نُسلّمُ امتناع استلزام الشّىء الواحد للنقيضين، لجوازكونه مُحالاً، و جواز استلزام المُحالِ المُحالَ، اللّهمّ إلّا إذاكان واجباً أو ممكناً. فإذن لا يجوزُ استلزامُه للنقيضين.

و على الثّانى لا نُسلّمُ استحالةَ عدم استلزام الشّىء الواحد لشىء من النقّيضين، بل هو واقع، فإنّ كونَ الإنسان ناطقاً لا يستلزمُ كونَ الحمار ناهقاً، ولا عدمَهُ، نعم الشّىء الواحد يجبُ أن يُجامِعَ أحدَ طرفى النقّيض، وإلّا لزم ارتفاعُ النقّيضين فى الخارج، وإنّه مُحال.

الجواب <الرّابع>

المتقدّمون يأخذون للأمر المشترك بينَ اللزوميّة الصّادقة المقدّم والاتفاقيّة و يسمّونه بالمُصاحبة، ثمّ يحكمون بأنّه إذا كان صدقُ المقدّم فى جميع الأحوال والأوقات مُصاحباً لصدق التّالى لم يكن صدقُ المقدّم فى شىء من الأحوال والأوقات مُصاحِباً لكذب التّالى. وإن لم يكن صدقُ المقدّم فى شىء من الأحوال والأوقات مُصاحِباً لصدق التّالى كان فى جميع الأحوال والأوقات مُصاحِباً لكذبه. و هذا صحيح، لامتناع اجتماع النّقيضين وارتفاعهما.

ثمّ المتأخّرون لمّا و قفوا على اللزوميّه الكاذبة المقدّم بل مُحالاتِه فى بعض الصّور، و أمكن أن يكونَ المُحال مستلزماً للنقيضين وأن يكون المقدّمُ غيرَ مستلزم لأحد طرفى النّقيض من التّالى لم يكن هذا الحكمُ فى اللزوميّات مستمرّاً عندهُم.

والأصلُ فيه أن يُجعل لزومُ التّالى نفسَ التالى، فقيل إذا صدق: «كلّما كان أب يلزم أن يكون ج د» صدق «ليس البتة إذاكان أب لم يلزم أن يكون ج د»، وإذا صدق «ليس البتة إذاكان أب لا يلزم أن يكونَ ج د» صدق: «قد يكون اذاكان آب لا يلزم أن يكون ج د»، و ذلك لانّ المقدّم لا يمكنُ أن يجتمعَ بينَ لزوم التّالى ولا لزومه، أو يخلو من أحدهما.

الخامس <الممكنةُ تنعكسُ>

إنّكم قلتُم: إنّ الممكنة تنعكسُ ممكنةً فى كتاب «التجريد» بهذه العبارة: «ممكنة إنكانت ممكنةً، لانّ الشّىء إذا أمكن اتّصافُه بالمحمول يكونُ شيئاً ممّا يمكنُ أن يُقال عليه المحمول، و قد اتّصف بالموضوع بالفعل. وإذ لا يمتنع أن يصيرَ ذلك الشىء مقولاً عليه بالفعل، فلا يمتنع أن يكون شىء ممّا يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متّصفاً بالموضوع».[1]

و لقائل ان يقول: كونُ الشّىء من جملة ما لا يمتنع أن يكونَ المحمول مقولاً عليه بالفعل متّصفاً بالموضوع ليس بعكس الممكنة؛ لأنّ عكسَ الممكنة هو أنّ بعضَ ما

١. *جوهر النّضيد فى شرح منطق التجريد*، ص ٧٠.

يصدق عليه المحمول بالفعل يصدق عليه الموضوعُ بالإمكان، اللّهمّ إلّا أن يُفرَضَ اتّصافُ ذلك الشّيء بالمحمول بالفعل، وحينئذ يكونُ عكسُها فعليّةً، لاتّصافه بالموضوع بالفعل فى الأصل، فيكونُ كذلك فى العكس، وإذاكانت فعليّةً لا يجوزُ أن يُقال إنّها ممكنة، لكون الفعليّة أخصّ من الممكنة، والاعتبارُ إنّما هو للأخصّ.

الجواب <الخامس>

لا شك أنّ كونَ الشّيء من جملة ما لا يمتنع أن يكونَ المحمول مقولاً عليه بالفعل متّصفاً بالموضوع ليس عكساً للممكنة، لكنّه مستلزم لعكسه، و ذلك لأنّ فرضَ كون المحمول مقولاً علىٰ ذلك الشّيء بالفعل لا يلزمُ منه مُحال، و حينئذ يكونُ ذلك الشّيء متّصفاً بالموضوع، فإذن لا يلزم من كون ما هو متّصف بالمحمول متّصفاً بالموضوع مُحالٌ، و هذا هو العكسُ المطلوبُ.

السّادس <الممكن والمحال>

المشهورُ أنّ الممكنَ لا يستلزم المُحال. قيل فيه نظرٌ:

أمّا أوّلاً فلأنّه يصدقُ قولنا: «كلمّا كان واجبُ الوجود موجوداً كان المعلول الأوّل موجوداً». و متىٰ صدقَ صدقَ عكسُ نقيضه، وهو قولنا: «كلّما لم يكن المعلول الأوّل موجوداً لم يكن واجبُ الوجود موجوداً». وهٰهنا استلزم الممكنُ المُحال، لأنّ عدمَ‌المعلول الأوّل ممكنٌ و عدمَ واجب الوجود مُحالٌ.

وأمّا ثانياً، فلأنّه جائزٌ استلزامُ الممكنِ المُحالَ كلّياً و جزئيّاً. وإذا جاز هذا جاز استلزامُ الممكن المُحالَ جزئيّاً بالعكس.

أجاب العبدُ عن‌الأوّل: بأنّا لا نُسلّمُ أنّ عدمَ‌المعلول‌الأوّل ممكنٌ، و ذلك لأنّ المرادَ من الممكن فى قولنا: «الممكنُ لا يستلزمُ المُحال»، هو الممكنُ بحسب‌الذّات و بحسب‌الغير، و عدمُ‌المعلول‌الاوّل وإن‌كان ممكناً لذاته فهو ممتنعٌ لغيره، لوجود علّته.

و عن الثّانى : أنّ الاستلزام الجزئىّ ليس باستلزام بالحقيقة؛ لأنّ المقدّم وحده لو كان هو المستلزم للتّالى فأينما وُجِدَ و فُرِضَ المقدّمُ و جد التّالى، فيكون كلّياً و قد

فُرِضَ جزئيّاً، هذا خُلفٌ، وإن كان هو مع شيء آخر يستلزم التّالي، فإذن لا يكونُ هو وحده مقدّماً، و قد فرض وحده مقدّماً، هذا خُلفٌ.

والمتوقّعُ من كرمه أن ينظر فى هذا الجواب، فإن كان صحيحاً فهو من عنايته، وإلّا فالمتوقّعُ من إنعامه أن يُجيبَ عنه بجواب شاف، و يُبيّنَ ما هو الحقّ.

الجواب <السادس>

استلزامُ عدم المعلول عدمَ الواجب لذاته ليس باستلزام الممكن المُحالَ بالذّات، فإنّه إنّما استلزم عدمَ عليّة العلّة الأولىٰ فقط، لا عدمَ ذات العلّة الأولى؛ فإنّ ذاته لا تتعلّقُ بالمعلول الأوّل لولا اتصافُها بالعلّيّة، لكون العلّة الأولى واجبةً لذاته، ممتنعاً عليها العدمُ، سواء كان لتلك الذّات معلول أو لم يكن.

فإذن لم يستلزم الممكنُ مُحالاً إلّا بالعرض أو بالاتفاق، وهو عدمُ كون العلّة واجبةً فى ذاتها. و هذا بخلاف عكسه، أعنى فرضَ عدم العلّة الأُولىٰ، فإنّه يستلزمُ عدمَ المعلول الأوّل مطلقاً، لأنّ ذاته إنّما أفاضتها العلّة الأُولى، لا غيرُ.

وأمّا قوله: «الممكنُ الّذى لا يستلزمُ المُحال هو الممكنُ بحسب الذّات و بحسب الغير، و عدمُ المعلول الأوّل وإن كان ممكناً لذاته فهو ممتنع لغيره، لوجود علّته»، فليس بسديد، لأنّه لا يمكنُ أن يكونَ ممكنٌ قطّ إلّا وهو ممتنعٌ لغيره، أى بحسب عدم علّته، و بحسب وجود ما يُنافيه أو يُضادّه معه، و بحسب فرض عدمه.

وأمّا جوابهُ عن الشّك الثّانى فسديدٌ، وأيضاً يمكنُ أن يُجابَ عنه بمثل ما أجبناه عن الشّكّ الأوّل، و هو أنّ الممكنَ الّذى لا يستلزمُ مُحالاً استلزاماً جزئيّاً لا يستلزمُ من حيثُ إنّه مُحال، بل إنّما يستلزمُه من حيثُ هو معقولٌ يجبُ أن يحضر فى العقل تابعاً لملزومه، و كونُه مُحالاً هو أمرٌ فى ذاته غيرُ متعلّق بملزوم، علىٰ أنّ الحقّ هو الّذى ذكره، دام فضله.

السابع <الشّرطيّة>

قال الإمامُ والمتأخّرون: كلّ واحدة من المتّصلات والمنفصلات، اللزوميّة

والاتفاقيّة والعناديّة، قد يكونُ بحسب ذات المقدّم موجوداً، كقولنا: «كلّما كان أ ب، فج د ـ مادام ذاتُ أب موجودةً» و قد تكونُ بحسب وصف المقدّم، كقولنا «كلّما كان أب فج د. ما دام ذاتُ أ ب متّصفةً بوصف أب دائماً» وكذلك اللّاضرورةُ. و قد يكونُ الحكمُ بحسب و قت معيّن أو غير معيّن. كلّ ذلك علىٰ مافى الحمليّات الموجّهة. ليس العبدُ [الفقيرُ] يعرفُ توجيهَ هذا الكلام، والمتوقّعُ بيانُ توجيهه.

الجواب <السابع>

لا شكّ أنّ الاعتبارات المذكورةَ أو غيرَها ممّا يمكنُ أن تلاحظ فى الشّرطيّات، و قد وعد الشيخُ الرّئيسُ بيانها فى كتاب «اللواحق»، لكنّها لمّا كانت قليلة الفائدة لم يشتغل أحدٌ من المحققين بالشّروع فيها و فى تعاريفها، وأنا ما و جدتُ لأحد فيها كلاماً مُفيداً، و ما اتفق أيضاً لىٰ فكرٌ فيها إلى اللاّن. واللّهُ الموفّقُ.

الثامن <هل السالبة لا تنعكس ؟>

قيل: السّالبة الكليّة الدّائمة لا تنعكسُ، لأنّه يصدقُ قولنا: «كلّ إنسان يمكنُ بالإمكان الخاص أن لا يكونَ كاتباً» وكلّ ما يمكنُ فى وقت يمكنُ فى كلّ الأوقات، وإلّا لزم الانتقال من الإمكان الذّاتيّ إلى الامتناع الذّاتيّ، وإنّه مُحال،

فإذن «كلّ إنسان يمكنُ أن يكونَ دائماً لا كاتباً». و قد تقرّر أنّ كلّ ممكن لا يلزمُ من فرض وجوده مُحالٌ.

فلنفرُض صدقَ قولنا: «دائماً لا شىء من الإنسان بكاتب»، فهذه سالبة دائمةٌ مع أنّ عكسها، و هو قولنا: «لا شىء من الكاتب بإنسان»، كاذبٌ بأعمّ الجهات، إذ كلّ كاتب إنسانٌ بالضّرورة.

وإذا ثبت هذا ثبت أنّ السّالبة الكلّيّة الدّائمة لا تنعكسُ، فلينظر المولىٰ ـ دام ظلّه ـ فيه و يُحقّق ليزول هذه الشبهةُ.

الجواب [الثامن]

السّالبة الدّائمة إذا كانت واقعةً فإنّها تنعكسُ، وأمّا اذا كانت ممكنةَ الوقوع فلا

يجبُ عكسُها، لأنّ لوازمها تتبعُ و جودَها، لا إمكانَ دوامها. و مفروضةُ الصّدق ربما لا تنعكسُ إذا كان فرضُها مُناقِضاً لعكسها.

و هذا كما أنّ فرضَ عدم الإنسان فى الخارج و العقل و الفرض ممكنٌ. و علىٰ تقديره يكون قولنا: «كلّ إنسان حيوانٌ» كاذباً، مع أنّه ضروريّ، هكذا إذا فرض هذا الممكنُ واقعاً، أعنى قولنا «كلّ إنسان موجود أو مفروض بالإمكان لا كاتب دائماً لم يكن كاتباً أصلاً، و هذا يُناقِضُ قولنا «كلّ كاتب فى الخارج أو فى الفرض إنسان».

التاسع «هل الجوهر جنس ؟»

المشهورُ أنّ الجوهرَ جنسٌ للجواهر. قيل عليه: لو كان الجوهرُ جنساً لأنواع الجواهر لزم أن يكونَ الأنواع الجوهريّة مشتركةً فى الجوهريّة ومتمايزةً بالفصول، ثمّ الفصل يجبُ أن يكونَ جوهراً، لامتناع كون العرض مقوّماً للجوهر، وإذا كان الفصل جوهراً فلا محالةَ يستدعى فصلاً آخرَ، فيلزمُ أن يكونَ للفصل فصل آخرُ ولا ينتهى إلىٰ فصل بسيط. و هو مُحال، لأنّه لو كان حقّاً لزم أن لا يُتصوّرَ ماهيّتهُ.

وأجاب عنه مولانا «أثير الدّين» بأن قال: «لا نُسلّمُ أنّ الفصل لو كان جوهراً لكان مندرجاً تحتَ الجوهر. وإنّما يلزمُ ذلك إن كان الجوهر المحمول على النّوع ولا يكون جنساً للفصل».

و فى هذا الجواب نظرٌ، لأنّه لو كان الفصل جوهراً و يكون الجوهرُ جنساً لأنواع الجواهر يجب أن يكون جنساً لفصل النّوع كما هو جنس للنّوع، ووجب أن يكونَ محمولاً على الفصل حملَ الجنس، كما هو محمول على النّوع حملَ الجنس، وإلّالزم أن يكونَ جنساً لبعض الجواهر دونَ بعض، والمقدّر خلافُه.

ثمّ قال: «كونُ الجوهر جنساً لما تحته غيرُ يقينىّ، لأنّ الجوهر هو الماهيّة الّتى إذا و جدت فى الأعيان كان لها و جودٌ من العين لا فى موضوع، و الماهيّات الّتى يصدقُ عليها هذا المعنىٰ جاز أن تكون مختلفة بتمام ماهيّاتها، فلا يجب اشتراك تلك الماهيّات فى ماهيّة يصدقُ عليها هذا الوصفُ، فلا يجبُ كونُ الجوهر جنساً لما تحته».

و ما أرىٰ لهذا الكلام وجهاً. والمتوقّعُ من كرمه إزالةُ هذه الاعتراضات، وتوجيهُ هذا الكلام، و تبيينُ ما هو الحقُّ.

الجواب [التاسع]

ليس كلّما هو الجوهرُ هو نوعٌ من الجواهر حتّىٰ يتميّز عن سائر الجواهر بفصل، فإنّك تقول: للضاحك «إنسان» وللكاتب «انسان». و لا يحتاج فى إطلاق الإنسان عليهما إلىٰ فصلين، هكذا فصل الجوهر جوهرٌ. و ليس بنوع للجوهر حتّىٰ يحتاج إلىٰ فصل آخر. وهكذا فصل الكم كمٌ، و فصل الكيف كيفٌ.

و كلام السّعيد الفاضل «أثيرالدّين». رحمه اللّه، فيه حقّ. ولا يرد عليه أنّه لمّا كان جنساً للنوع و جب أن يكون جنساً لفصل النّوع، فإنّ الجوهر يُحمَلُ على الجسم بأن يقال: «إنّه جوهرٌ ذو أبعاد ثلاثة» ويُحمَلُ علىٰ ذى الأبعاد. بأن يقال: «ذو الأبعاد الثلاثة يجبُ أن يكونَ جوهراً»، أى يلزمُ الجوهريّة، كما تقول: «الذى له الكتابة يجبُ أن يكونَ إنساناً.

أمّا شكّه فى كون الجوهر جنساً لما تحته، بقوله: «يمكنُ أن تكونَ الأشياء الّتى يصدقُ عليها اسمُ الجوهر متخالفةً بماهيّاتها»، فليس بشىء؛ فإنّ اسمَ الجوهر لا يجبُ أن يقعَ علىٰ جميع ما تحتَ الجوهر و قوعَ الجوهر عليها؛ فإنّ الجنسَ ذاتىّ للأنواع و ليست رسومُ الجنس ذاتيّة لها.

العاشر <الجنس والفصل >

المشهورُ أنّ الفصل علّة لوجود الجنس، واستدلّ علىٰ ذلك بأن قيل: لو لم يكن الفصل علّةً له كان الجنسُ علّةً للفصل. وإلّا لاستغنىٰ كلّ واحد منهما عن الآخر. و حينئذ يمتنع التّركيبُ، لكنّ الجنسَ ليس بعلّةٍ للفصل، لأنّه لو كان علّةً له يوجد الفصل أينما وجد الجنسُ ليس بعلّةٍ للفصل. و لقائل أن يقول: ما المرادُ من العلّة ؟ فإن كان المرادُ منها جزء العلّة فلم لا يجوزُ أن يكونَ الجنسُ علّة له ؟

قوله «يوجد الفصل حيثُ يوجدُ الجنسُ» قلنا: لا نُسلّمُ حينئذٍ، لعدم وجوب

وجود المعلول عند وجود جزء العلّة، وإن كان المرادُ العلّة التامة فلم لا يجوزُ أن لا يكونَ شىء منهما علةً بهذا التّفسير؟

قوله «استغنىٰ كلّ واحد منهما عن الآخر فيمتنع التّركيبُ»، قلنا: لا نُسلّمُ الاستغناء علىٰ هذا التقدير، لجواز أن يكونَ شىء ثالث علّةً لهما، أولا حدهما مدخل فى علّيّة الآخر و المتوقّع من إنعامه، أن يُبيّن ما هو الحقّ فيه.

الجواب <العاشر>

الجنس والفصل لا يوجدان إلّا فى العقل. والجنسُ هو تعقّل مُبهمٌ، والفصل هو المحصّل لهذا المُبهَم. الّذى لولاه لاحتمل وقوع الجنس علىٰ أشياء مختلفة. والواقعُ علىٰ أشياء مختلفة لا يكونُ محصّل الوجود.

والمرادُ بالعلّيّة هو هذا التّحصيل، لا العليّة بالمعنى المتعارف؛ فإنّ الجنسَ يُحمَلُ على الفصل، وهما يُحمَلان على النّوع، ولا يُحمَلُ معلول علىٰ علّة. ولا المعلول والعلّة على المركبّ منهما.

الحادى عشر <الهيولىٰ والصّورة>

قالت الحكماء فى إثبات الهيولىٰ والصّورة: الجسمُ متّصل واحدٌ بذاته، و متىٰ كان كذلك يلزم تركبّهُ من الهيولىٰ والصّورة. أمّا الأوّل فهو بناء علىٰ نفى الجزء. وأمّا الثّانى فلأنّه يقبل الاتصال والانفصال.

فلا جائز أن يكونَ القابل هو الصّورة الجسميّة؛ لأنّها لا تجتمعُ مع الانفصال. و القابل يجبُ اجتماعُه مع المقبول. و لهذا السّبب لا يجوزُ أن يكونَ جسماً. فبقى أن يكونَ فى الجسم شىء سوى الصّورة الجسميّة يقبل الاتصال والانفصال قبولاً يكون بعينه هو الموصوف بالأمرين، و هو المسمّىٰ بالهيولىٰ.

لا يقال: هذا الدّليلُ إن دلّ على إثبات الهيولىٰ فإنّما يدلّ فى أجسام تقبل الفصل والوصل، و ليس كلّ جسم كذلك.

لأنّا نقول: طبيعةُ الامتداد طبيعة واحدة محصّلة، فيكونُ مقتضاها شيئاً واحداً.

فإن اقتضىٰ فى بعض الصّور، وهو عندَ طريان الانفصال، احتياجَها إلى المادّة، اقتضىٰ فى جميع الصّور؛ وإلّا لم يكن طبيعتُها واحدةً هذا خُلْف.

لا يُقال: لا نُسلّمُ أوّلاً أنّ طبيعة الامتداد طبيعة واحدة. ولا نُسلّمُ ثانياً، أنّ المتصل طرء عليه الانفصال فى صورة من الصّور. ولم لا يجوزُ أن تكونَ الأجسامُ الّتى يقولون إنّها بسيطة لا تكونُ بسيطةً، بل تكونُ مركّبةً من أجسام صغار بسائط غير قابلة القسمة الانفكاكيّة، كما هو مذهبُ «ذيمقراطيس»، فإنفصالُ الجسم عندَ انفصالها بعينه، وحينئذٍ لم يثبت انفصالٌ ما كان متّصلاً بذاته، وإذا لم يثبت انفصالُ ما كان متصلاً بذاته لم يلزم إثباتُ الهيولىٰ.

لأنّا نقول و نُجيبُ عن الأوّل بأنّ طبيعة الامتداد إمّا مادّةٌ وإمّا جنسٌ وإمّا نوع محصّل. لا جائزٌ أن تكونَ مادّةً، لأنّها مقولة على الامتدادات الفكيّة و غيرها، ولا شىء من المادّة بمقولة علىٰ شىء. ولا جائزٌ أن يكونَ جنساً، لأنّ الجنسَ يتوقّفُ وجودهُ و حصولهُ على انضمام شىء إليه مُحصّل إيّاه، وطبيعةُالامتداد ليس كذلك، فبقى أن يكونَ نوعاً محصّلاً، فيكون طبيعةً واحدةً.

و عن الثانى أنّ كلّ واحدة من تلك البسائط يجوزُ أن تنقسمَ ولو بالوهم، وحينئذٍ طبيعةُ كلّ واحد من القسمين و طبيعة المجموع و طبيعة الخارج طبيعةٌ واحدةٌ. فكلمّا جاز على المنفصلين الاتصالُ جاز على المتصلين الانفصالُ، وبالعكس. فإذن لابدّ لإمكان الانفصال على المتّصلين من محلّ، وهو الهيولىٰ، هذا معنىٰ كلامهم.

و لقائل أن يقول: ان أردتُم بالانفصال الإثنينيّةَ، فلم لا يجوزُ أن يكونَ القابل له هو ماهيّة الاتّصال، وإن اردتُم عدمَ الاتصّال فلا نُسلّم أنّ فى الوجود شيئاً هو موصوفٌ بعدم الاتصّال، بل الّذى هو فى الوجود هو الاتصال المتعدّدُ.

وأيضاً إنّ هذه الحجّة مبنيّة علىٰ بطلان مذهب «ذيمقراطيس»، وهو أنّ الأجسام مركبّة من أجسام صغار بسائط غير قابلة للقسمة الانفكاكيّة، وهو إنّما يتمّ إذا كانت تلك البسائطُ متساويةً فى الطبيعة، و هو ممنوع.

فإن قلتم: إنّ أصحابَ هذا المذهب يُسلّمون كونَها مُساويةً فى الطبيعة.

قلنا: هب إنّهمْ يُسلّمون تساويها. فلم قلتُم: إنّها كذلك فى نفس الأمر، لابدّ له من برهان، وأيضا لِمَ قلتم: إنّ طبيعةَ الامتداد طبيعةٌ نوعيّة محصّلة؟

قولكم: لأنّها لا تتوقفُ علىٰ ما ينضافُ إليها مُحصّلا إيّاه.

قلنا: لا نُسلّمْ [به]، لم قلتم إنّه كذلك، لابدّ له من دليل.

الجواب <الحادى عشر>

الانفصال هو عدمُ الاتّصال عمّا من شأنه أن يتّصل، وماهيّة الاتّصال لا يجوزُ أن يكونَ قابلاً لعدم نفسه، فإن لم يكن فى الوجود شىء يوصف بعدم الاتّصال فلا يكون منفصلاً فى الوجود، و لا يتغيّرالمعنىٰ بتبديل لفظ الانفصال بالتعدّد، لأنّ الوحدة والتعدّد متقابلان.

فإن كان فى الوجود شىء يكون تارةً واحداً و تارةً متعدداً، فلابدّ من أن يكون ذلك الشّىءُ فى نفسه لا واحداً ولا متعدّداً. وليس فى الوجود غير موصوف فى نفسه بالوحدة والتعدّد قابل لهما علىٰ سبيل البدل غيرَ البدل. فإذن المادّةُ علىٰ تقدير تبديل اللفظ أيضاً ثابتٌ.

وليست هذه الحجّة مبنيّة علىٰ تساوى البسائط ولا على اختلافها. إنّما هى مبنيّة علىٰ وجوب وجود المادّة لكلّ ماله امتداد يمكنُ أن يتصوّرَ انفصالهُ؛ فإنّ الامتدادَ من حيثُ هو امتدادٌ قابل للتجزّى ولو فى الوهم.

اللّهُمّ إلّا امتدادٌ يستلزمُ توهّمُ عدمه وجودَه فى الوهم، كالامتداد الكافى عندَ من يقول: إنّ المكان يُعدّ من شأنه أن يشغله الجسمُ، فإنّ ذلك الامتداد لا يمكنُ أن يُتصوّرَ فيه انفصال وإلّا لكان هو المتمكن فى المكان، وإنّما يعرض له التجزّى تبعاً لتجزّى المتمكن فيه لا غيرُ، ولا يُتصوّرُ فيه انفصال.

فان قيل: أجزاء الجسم لا تقبل التجزّى كما نقل عن «ذيمقراطيس»

أجيب: بأنّ الشىء الذّى لا يقبل التجزّى ولا يمكن أن يتوهّم فيه الانفصال

لايتألّف منه الامتدادُ الجسمانيّ، فلا بدّ له من امتداد قليل يتكثّرُ بانضمام البعض إلى البعض، وكلّ امتداد قلّ أوكثر يمكنُ توهّمُ الإثنينية فيه، لكونه ممتدّاً من جهتين، وإذا أمكن أن يتصوّر فيه الفصل أو الوصل وجب أن يكونَ فيه ما هو قابل للوحدة والتعدّد، و يتمّ به إثباتُ المطلوب.

الثانى عشر <الهيولىٰ والصورة الجسمية >

قال الحكماء فى إثباتِ امتناع انفكاك الهيولىٰ عن الصّورة: إنّها لو انفكّت فإمّا أن تكونَ ذاتَ وضع أو لم تكن، فإن كانت فهى نقطة، أو خط، أو سطح أو جسم، وكلّها باطل. وإن لم يكن الهيولىٰ ذاتَ وضع عند تجرّدها عن الصّورة، فبعدَ لحوق الصّورة لها إمّا أن تحصل فى جميع المواضع، أولا تحصل فى شىء، أو تحصل فى بعضها.

والأوّل والثّانى باطلان، ببديهة العقل، وأمّا بطلانُ الثّالث فلأنّ حصولها فى موضع دونَ آخر ترجيحٌ بلا مرجّح، لأنّ نسبته إلىٰ جميع المواضع الجزئيّة نسبةٌ واحدةٌ. ضرورةَ أنّها قبل لحوق الصّورة الجسمّية ما كان لها أولويّة بموضع دون آخر، و بعدَ لحوقها لم يكن لها أولويّة بمكان جزئىّ دونَ الآخر، لأنّ الصّورة النّوعيّة التى لحقتها اقتضت مكاناً كلّيّاً.

و لقائل أن يقول: هذه الحجّةُ علىٰ تقدير صحّتها إنّما تتمشّىٰ فى الأجسام الجزئيّة من الأنواع، ولا تتمشّىٰ فى الأجسام الكلّيّة النّوعيّة، لأنّ هيولى النّوع الواحد لوكانت خاليةً عن الصّورة النّوعيّة و لحقها الصّورة النّوعيّة اقتضت مكاناً كلّيّاً بسبب الصّورة النّوعيّة، ودعواهم أعمُّ من ذلك، و هى أنّ الهيولىٰ لا تتجرّدُ عن الصّورة، كيفَ ماكانت.

الجواب < الثانى عشر >

مكانُ النوّع الواحد لا يكونُ مكاناً كليّاً، بل مكاناً لكلّ النوع، ومكانُ كلّ النّوع غيرُ أمكنة سائر الأنواع. واختصاصُهُ بواحد من الأمكنة دونَ غيرها يكونُ لمخصّص.

فإن قيل: إنّما اختصّ به بحسب الصّورة النّوعيّة الّتى اتصّلت بها قبل اختصاص كلّ صورة نوعيّة بمكانها دونَ غيرها، فلا يحتاجُ إلىٰ مخصّص غيرها.

قلنا: هذا مُحال، فإنّ الأمكنة تتمايزُ بالأجسام، ولو كانت الأجسامُ تتخصصُ بها لكانت متمايزةً قبل الأجسام، وذلك مُحال.

الثالث عشر <الهيولى والصّورة النّوعيّة >

قالت الحكماء: الهيولىٰ كما لا تنفكّ عن الصّورة الجسميّة لا تنفكّ عن صورة أُخرىٰ نوعيّة، لأنّ بعضَ الأجسام يقبل الأشكال بسُهولة، وبعضها يقبلهابعُسر، و بعضها لا يقبل، فهى تختلفُ باللوازم، إمّا للصّورة العامّة، وحينئذ تستلزمُ الاشتراك فى الملزوم مع الاختلاف فى اللوازم وإنّه مُحال، وإمّا للهيولىٰ، وهو مُحال، لأنّ الهيولىٰ قابل، والقابل لا يكونُ فاعلاً، وإمّا لفاعل خارج، وهو مُحال، لأنّ الفاعل الخارج المفارق نسبتُه إلىٰ جميع الأجسام واحدةٌ، وإمّا لصورة أُخرىٰ، وهو المطلوبُ.

ولقائل أن يقول: لم قلتُم إنّ نسبةَ المفارق إلىٰ جميع الأجسام متساويةٌ، وإنّما كانت متساويةً له لو لم يكن استعدادُ هيولاتها مختلفة، أو لم تكن هيولاتها مختلفة؛ فلم قلتم: إنّه ليس كذلك علىٰ أنّكم نسبتُم اختلافَ الصّور لاختلاف استعداد الهيولىٰ.

الجواب <الثالث عشر>

الأجسامُ المختلفةُ الصّور الّتى لا تفارق موادّها، كالفلكيّات، لا شكّ أنّ تلك الصّورَ تختلفُ باختلاف يعودُ إلىٰ موادّها. و لذلك يصيرُ البعضُ تدويراً، والبعضُ خارجَ المركز، والبعضُ كوكباً. و لا شكّ أنّ تلك الاختلافات ليست بكيفيّات. وإذاكان الفاعل للكلّ واحداً كانت الاختلافاتُ بحسب اختلاف الموادّ، واختلاف الموادّ يكونُ بحسب اختلاف الوسائط الّتى تكونُ بينَ العلّة الأُولىٰ و بينَها بالماهيّات.

و أمّا الأجسامُ التى تُفارقُ موادّها فلها هيولىٰ مشتركة، لأنّ بعضَها يزول الصّورُ عنها و يتجدّدُ فيها صورٌ غيرُها، فلاختلاف أحوالها ولوازمها، كالأوضاع والكميّات والكيفيّات، و غيرها، علم أنّ لها مبادى غيرَ المبدأ المفارق الّذى نسبتُه إلىٰ كلّ واحدة منهاواحدة و غير المادّة المشتركة.

وإذا كان كلّ جسم منها يُخالفُ آخرَ فى شىء من تلك الأحوال واللوازم، وأُزيل عنه الحال أو اللازم الّذى يختصّ به لولا المزيل و ترك لعاد إلى الحال أو اللازم المُزال عنه عرف أنّ فيه شيئاً يقتضى ذلك الحال واللازم. فسمّى ذلك الشىء صورة نوعيّة.

وإنّما عرف أنّ ذلك فيه لأنّه مع تبدّل ما هو خارج عنه عليه يقتضى ذلك الحال أو اللازم بعينه. و كذلك إذا خُلّىَ و ذاتَهُ، اللّهُمّ إلّا إذا كان المُبدّلُ قاسراً يُزيل حاله أو لازمه عنه.

مثاله: إذا اصعد أو خلخل أو سُخّن أو كُعّبَ قسراً ثمّ ترك نزل و تكاثف و برد واستدار، فعرف أنّ طبيعته تقتضى ذلك، و تلك الطبيعة هى باعتبار آخر صورةٌ نوعيّةٌ.

الرابع عشر <تلازم العلّة والمعلول>

قال المولىٰ أفضلُ المتأخرين فى شرحه للإشارات: «التّلازمُ عندَ التّحقيق لا تقتضيه إلّا العلّةُ الموجبةُ، وهو إنّما يكونُ بينَ العلّة والمعلول أو بينَ المعلولين، لا كيف اتفق، بل من حيثُ أن يكونَ لأحدهما مدخل فى عليّة الآخر، وكلّ شيئين لا يكونُ أحدهُما علّة للآخر ولا يكونان معلومين هذا شانهُما لم يكن بينهُما تلازمٌ، إذ يمكنُ فرضُ و قوع كلّ واحد منهما بدون الآخر.»

وللعبد فيه شكّ يتوقّع رفعُه، وهو أنّ التلازمَ عبارةٌ عن امتناع تحقّق الملزوم وإلّا عندَ تحقّق اللّازم وجوداً كان أو ذهناً. و حينئذ يلزمُ أن يكونَ بينَ معلولين متساويين لعلّة كيف اتّفق تلازمٌ بالقياس من الشّكل الأوّل، والأوسط هو العلّة.

مثلاً يفرض أنّ «أ» و«ب» معلولان مساويان «لج»، كيف اتّفق، أى لايكون لأحدهما مدخل فى عليّة الآخر، فيصدف مقدّمتان، وهُما كلّما كان «أ» موجوداً وجد «ج»، كلّما و جد «ج» وجد «ب» لزوميّتان، وهُما تُنتجان: كلّما وجد «أ» وجد «ب» لزوميّاً، بناءً على القياس المركّب من المتّصلتين اللزوميّتين، يُنتِجُ: متّصلةً لزوميّةً، و هو المدّعىٰ.

الجواب [الرابع عشر]

إن أُريد بالتّلازم عدمُ الانفكاك فى نفس الأمر وكان المعلولان معلولى علّة تامّة

مشتركة كانا لايتفارقان قطعاً، بيّنوا أنّ العلّة التامّة الواحدة لا يكون لها معلولان، والتّلازمُ يعنون به انتقال العقل من احدهما إلىٰ الآخر.

و قد بيّنوا أنّ المعلول لا يستلزم إلّا وجودَ علّته ولا يستلزم تحقّق ماهيّتها، وأنّ العلّة الواحدة قد تكونُ بانضياف أمرين إليها علةً لمعلولين، فكلّ واحد من الأمرين لا يجبُ أن يصيرَ مستلزماً للأمر الّذى تعلّق به المعلول الآخر، فإذن لا يتلازمان.

مثاله: الفلكُ الأوّل معلول للمعلول الأوّل، والمعلول الأوّل علّة للعقل الثانى، و تصوّر الفلك الأوّل لا يستلزم تصوّرَ العقل الثانى، لكن إذا كان لأحد المعلولين مدخل فى عليّة الآخر تلازما، كما فى الهيولىٰ والصّورة، وكما فى المتضايفين.

الخامس عشر <تفاعل العناصر>

احتجّ الحكماء أنّ العناصر لا تفسدُ صورُها عند التّركيب والامتزاج بشيئين: أحدهما أنّها لو فسدت لكان كوناً أو فساداً، لامزاجاً. والثانى أنّه إذا وضع المركّبُ فى القرع والأنبيق انحلّ إلى العناصر، ولو كانت العناصرُ فاسدةً حالَ التركيب لاستحلّ انحلالُ المركّب إليها.

و لقائل أن يقول: على الأوّل، سلّمنا أنّه لامزاجَ بمعنىٰ بقاء صور البسائط، [بل] يكونُ كوناً و فساداً، والنّزاعُ ما وقع إلّا فيه. و على الثانى لا نُسلّمُ أنّها لو كانت فاسدةً لاستحال انحلالُ المركّب إليها. وإنّما استحال لو لم تكن تفسدُ مرّةً ثانيةً. فلم قلتَ: إنّه ليس كذلك، لابُدّ له من برهان.

الجواب [الخامس عشر]

تفاعلُ الكيفيّات مع بقاء الصّورة النّوعيّة، كما يحصل عند امتزاج الماء البارد بالماء الحارّ، معلومٌ؛ وتركّبُ العناصر فى المواليد الثلاثة معلومٌ، ولا شكّ أنّها تتفاعل فى كيفيّاتها عندَ مزج بعضها ببعض، حتّىٰ يحصل كيفيّة متوسّطة بحسب مقادير العناصر، فإن فسدت صورُها أو صورُ بعضها لم يبق تلك الكيفيّة أو انحرف عن التوسّط المناسب لمقاديرها، ويؤكّد العلمَ ببقائها الإحساسُ بصور بعضها بعدَ التّمايز بالانحلال.

والدّليل علىٰ بقاء الكيفيّة المتوسّطة بقاء الصّورة الكماليّة المشروطة بها علىٰ حالها، وأيضاً الكيفيّةُ المتوسّطة قد تكونُ بين أجسام محسوسة غير متصغرة باقية بصورها، كما فى أعضاء الحيوان الرّئيسة والمرؤسة.

السادس عشر <الزّمان >

قال الحكماء: إنّ الزّمانَ موجودٌ، وماهيّته متصرّمة متجدّدة. أى لا يوجد أجزاؤه المفروضة معاً، وتصوّرُه مُشكل؛ لأنّ تلك الأجزاء إمّا أن يكون لها حضورٌ أو لم يكن. فإن كان لها حضورٌ فكّل واحد من تلك الأجزآء حال حضوره منقسم أو غير منقسم. لاجائزٌ أن يكونَ منقسماً، وإلّا لا يكونُ الحاضرُ حاضراً بل بعضه، هذا خُلفٌ. ولا جائزٌ أن يكونَ غيرَ منقسم، لأنّه يلزمُ تتالى الآنات، وإنّه مُحال.

وإن لم يكن لها حضورٌ لزم القول بنفى الزّمان أصلاً، لأنّ الماضى هو الّذى كان موجوداًفى وقت كان حاضراً فيه، والمستقبل هو الّذى يتوقع حضورُه فى وقت لم يحصل بعدُ، فلمّا استحال أن يكونَ لشىء من الزّمان حضورٌ استحال أن يصيرَ منقضياً أو مستقبلاً، وما كان كذلك لزم الجزمُ بعدمه، لأنّ بديهةَ العقل جازمة بأنّ مالا وجودَ له فى الماضى ولا فى المستقبل ولا فى الحاضر فإنّه لا يكونُ موجوداً أصلاً.

الجواب [السادس عشر]

الزّمان مقدار متصّل غيرُ الذّات ليس له أقسام الّا بالعرض، ومعنىٰ عدم قراره أنّه إذا فرض له جزءان كانا بحيثُ لا يوجدان معاً. ولا يجبُ من كون الشّىء ذا جزئين لا يوجدان معاًكونهُ ذا جزئين لا يوجدان أصلاً. ويجبُ أن يُعلمَ أنّ الفاصل بينَ جزئيه لا يكونُ جزءاً منه، وإلّا لكان الفصل إلى الجزئين فصلاً إلىٰ ثلاثة اجزآء.

فالزّمان الحاضرُ لا يكونُ فيه قسمة، وإذا فرض قسمة لا يكونُ أجزاؤه معاً. فلا يكونُ ذلك الزّمانُ حاضراً، و ليس بينَ الماضى والمستقبل زمانٌ هو حاضرٌ، إنّما يكونُ بينهُما آنٌ، وهو ليس بجزء من الزّمان.

وإذا لم يكن للماضى وجودٌ فى الزّمان الحاضر لم يلزم منه أن لا يكون له وجودٌ

أصلاً، فإنّ الماضى له وجودٌ فيما مضىٰ، و ليس له وجودٌ حاضرٌ، والحاضرُ له وجودٌ آنيّاً و ليس له وجودٌ فيما مضىٰ، وهكذا المستقبل. والحكمُ بأنّ ما لا يكونُ فى وقت لا يكون أصلاً، غلطٌ من باب سوء اعتبار الحمل.

السابع عشر [الحركة شرط فى الزّمان]

ذهب أرسطو وأصحابُه إلىٰ أنّ الزّمانَ عرضٌ هو مقدارُ الحركة، والحركة علّته، والبرهانُ علىٰ ذلك مشهور.

و عليه شكّ مستفادٌ من خدمتكم، وهو أنّ الحركة ما لم تكن موجودة و مُشخّصة لم تصر علّةً للزّمان، لأنّ العلّة متقدّمة على المعلول فى الوجود.

و من جملة مُشخّصات الحركة هو الزّمانُ، لأنّ الحركة لا توجد منفكّة عن السّرعة والبطوُ المستلزمين لوجود الزّمان، ومتىٰ كان كذلك نزم أن يكون الزّمانُ متقدّماً على الحركة، فلو كانت الحركةُ علّةً للزّمان لزم تقدّمها على الزّمان، فيلزمُ تقدّمُ كلّ واحد منهما على الآخر، وإنّه مُحال.

الجواب [السابع عشر]

هذا الشّكُ فى كون الحركة علّةً للزّمان و قع نى، فالّذى يميل إليه خاطرى أنّ الحركةَ من حيثُ هى حركةٌ جزءُ علّة أو شرطٌ فى وجود الزّمان، ثمّ الزّمان شرط فى تشخّص الحركة و تعيّنها، كما قيل فى الصّورة والهيولىٰ من كون الصّورة من حيثُ هى صورةٌ جزءٌ لعلّة الهيولىٰ، والهيولىٰ بوجه مّا علّة لتشخّص الصّورة، و تحقيقُ ذلك يحتاجُ إلىٰ بسط كلام.

ولى فى أكثر القواعد الحكميّة المشهورة أنظارٌ و تصرّفاتٌ، فى عزمى أن اكتبها، إن وفقنى اللّهُ ـ تعالىٰ ـ لذلك، ليكونَ تذكاراً لكم ولمن يكونُ مُحبّاً للتحقيق مثلكم.

الثامن عشر <المكان>

اختلفوا فى المكان، فحكىٰ قوم من أفلاطون: إنّ مكانَ الجسم هيولاه، و قال قومٌ: إنّه البُعدُ الّذى ينفذُ فيه الجسمُ، وقال أرسطو: هو السّطحُ الباطنُ من الجسم الحاوى

المُمّاس للسطح الظاهرمن المحوىّ، والقائلون بالبُعد، منهم من جوّز خلوّه عن الأجسام. ومنهم من لم يُجوّز. و علىٰ كلّ واحد من الأقوال إشكالات مشهورة. والمتوقّع من إنعامِه، أن يُبيّنَ ما هو الحقّ فى المكان بياناً كافياً.

الجواب [الثامن عشر]

رأى أرسطو فى المكان أنّه السّطحُ الباطنُ من الجسم الحاوى للجسم المحوىّ ذى المكان. ثمّ إنّ قوله فى مواضع لا يتمشّىٰ علىٰ هذا التفسير، مثلاً عند قوله: «مكانُ الجزء مكانُ الكلّ»، فإنّ مكانَ كلّ الأرض هو السّطح الباطن للماء والهواء، و ليس مكانُ كلّ جزء من الأرض جزءاً من ذلك السّطح.

والأشبهُ عندَ بعضهم أنّ المكانَ هو ما توهّم عندَ عدم الجسم و عدم ما يقومُ مقامه أنّه خلأٌ، وهو كمٌّ ذو أبعاد قائمٌ بذاته يمكنُ أن يشغله الجسمُ و يزول عنه ولا يمكنُ أن يكونَ خالياً عن الجسم أصلاً.

و فى حدّه أيضاً كلام طويل كاشف عن أجوبة الأقوال الّتى تُخالفُه. وحدُّ المكان عندى ما له الوضعُ لذاته، وللمتمكن فيه بسببه أعنى الوضع بمعنى [٦٠الف] قبول الإشارة الحسيّة.

التاسع‌عشر فى [بقاء النّفس]

استدلّ الحكماء علىٰ بقاء النّفس بعدَ خراب البدن بأنّها لو كانت قابلةً للفساد لكان فيها قُوّةُ البقآء و قوّةُ الفساد، وهُما متغايران، وإلّا لزم أن يكونَ كلّ باقٍ ممكنَ الفساد و كلّ ممكن الفساد باقياً، وإذا كان كذلك فهما مختلفان، فيلزم أن يكون البسيط مشتملاً علىٰ مختلفين، فيكون مركّباً، هذا خُلفٌ.

و لقائل أن يقول: لم لا يجوزُ أن يكونَ للشّىء الواحد قوّة البقآء و قوّة الفساد، بمعنى الارتفاع فى الخارج؟ وأيضاً لم لا يجوزُ أن يكونَ مركّباً من شيئين: أحدُهُما بمنزلة المادّة والثّانى بمنزلة الصّورة.؟

فإن قيل: لابُدّ لكم من الاعترافِ ببقاء الجزء الغير القابل للفساد.

قلنا: نعترفُ، ولكن لا يلزمُ من بقاء الجزء الواحد بقاؤها.

وايضاً ان سلّمنا أنّ النفسَ يجبُ أن يكون بسيطاً، لكن لم لا يجوزُ أن يكونَ البدَن قابلاً لإمكان فسادها، كما كان قابلاً لإمكانِ حدوثِها.

الجواب [التاسع عشر]

قوّةُ الفساد هى استعدادُ الفناء، واجتماعُ حصول المستعدّ له مع وجود المستعدّ واجبٌ، فإذا حصل الفناء وكان المستعدّ له باقياً كان فانياً و باقياً معاً. و هو مُحال. و يحصل منه أنّ كلّ باق يجوزُ عليه الفناءَ كان فى محلّ حتّىٰ لا يجتمعَ محلّه تارةً مع بقائه و تارةً مع فنائه. وكلّ ما يكونُ فى محلّ فهو إمّا صورةٌ وإمّا عرضٌ، وتبيّن منه أنّ الباقى الّذى يمكنُ أن يفنىٰ لا يكونُ غيرَهُما.

ثمّ ان كانت النّفسُ مركّبة من حالّ و محلّ، فلا مَحالَة يكونُ محلّها مفارقاً. وكلّ مفارق فهو إمّا عاقل بالفعل أو بالقوّة. وإذا كان المحلّ جوهراً مفارقاً عاقلاً بالقوّة باقياً، لا يجوزُ عليه الفناء. و نحنُ لا نعنى بالنّفس إلّا ذلك الجوهرَ، ولا يُلتفتُ فى معناه إلىٰ ما كان حالاًّ فيها صورةً أو عرضاً.

و لا يجوزُ أن يكونَ البدنُ قابلاً لإمكان فساده، لأنّه ليس بحالّ فى البدن، و لم يكن أوّلاً اتّصافٌ به لإمكان حدوثه، لأنّه لم يحدث فيه.

وإنّما كان البدنُ مُحتاجاً إلىٰ صورة إنسانيّة، و هى كانت مُحتاجة إلىٰ مبدأ لها مُفيضاً عليه الصّورة بواسطة مبدأ مّا، وكان استعدادُ البدن شرطاً فى إفاضة تلك الصّورة، و هى مشروطة بإيجاد مبدأ لها. ولمّا كان المبدأ مفارقاً للبدن باقياً بسيطاً لم يكن مُستعدّاً للفناء فصار باقياً أبديّاً.

العشرون [حدوث النفس وابطال التّناسخ]

بنى الحكماء إثباتَ حدوث النّفس علىٰ إبطال التّناسخ، وإبطال التّناسخ علىٰ حدوث النّفس، وهو دورٌ، و ذلك لأنهّم قالوا: النّفسُ حادثة مع البدن، لأنهّا لو كانت موجودة قبل حدوث البدن فإمّا أن تكون واحدةً أو كثيرةً.

والأوّل باطل، لأنّها بعدَ التّعلّق بالبدن إن بقيت واحدةً لزم أنّ كلّ ما يعلمه زيدٌ يعمله عمروٌ، لوحدة نفسهما، وإن لم تبق واحدةً بل تكثّرت وانقسمت فكانت قابلةً للقسمة، فلا تكونُ مجرّدةً؛ هذا خُلفٌ.

وكذا الثاني، لأنّ التكثّر بدون الامتياز مُحال، فالامتيازُ لا يجوزُ أن يكونَ بالماهيّة ولوازمها، لكونها متّحدة بالنّوع فيكون بالعوارض المفارقة. و هذا أيضاً باطل، لأنّ العوارض المفارقة المُميّزة ليست إلّا بسبب البدن؛ لأنّ العوارضَ الّتي تكونُ بسبب الماهيّة و بسبب الفاعل لا تكونُ إلّا لازمةً، فيلزمُ أن يكونَ كلُّ واحدة متعلقةً ببدن آخر. فظهر من هذا الدّليل أنّ حدوثَ النّفس مبنيّ علىٰ بطلان أن يكون للنّفس تعلّقٌ ببدن، قبل حدوث البدن المخصوص.

ثمّ احتجّواعلى امتناع التّناسخ بأنّ النّفسَ حادثة مع حدوث البدن، فتكونُ العلّةُ التّامّةُ لها مخصوصةً بحدوث البدن، وإلّا يلزم إمّا وجودُها قبل البدن، أو عدمُها مع حدوث، والقسمان باطلان، لكونها حادثةً مع حدوث البدن، فيلزم اختصاصُ حدوثها بحدوث البدن.

وإذا تقرّر ذلك ثبت أنّه متىٰ حدث بدنٌ حدثت نفسٌ و تعلّقت به، وإذاكان كذلك لا يتعلّقُ به نفسٌ أُخرىٰ علىٰ سبيل التّناسخ، وإلّا لزم أن يكونَ للبدن الواحد نفسان مدبّران، و ذلك باطل بالضّرورة، لأنّ كلّ أحد يعلمُ أنّ مُدبّر بدنه واحدٌ، فظهر من هذا الدّليل أنّ امتناع التّناسخ مبنيّ علىٰ حدوث النفس، فثبت إثباتُ كلّ واحد من المطلوبين بالآخر، فيكون مُحالاً.

الجواب <العشرون>

هذا الظنّ بالحكماء، أعني أنّهم بنوا إثباتَ حدوث النفس علىٰ بطلان التّناسخ، وإبطال التّناسخ علىٰ حدوث النّفس، لا يليقُ به، فإنّهم لم يفعلوا ذلك، وإنمّا بنوا هذه الأحكام علىٰ قواعد مقرّرة عندهُم:

ومنها: أنّ الشّيء الواحد لا يتكثّرُ إلّا بالتّجزية، والواحدُ الّذي لا يمكنُ أن يتجزّىٰ

لا يتكثّرُ البتة.

ومنها أنّ النّوعَ الّذى يتكثّرُ أشخاصُه يجبُ أن يكونَ ماديّاً، أو له تعلّق بالمادّة المتكثرة لذاته، حتّىٰ يتعلّق كلّ شخص بجزء من المادّة.

ومنها أنّ الموجودَ المفارقَ للمادّة لا يصيرُ، بعدَ أن كان مفارقاً، حاصلاً فى مادّةٍ أو مباشراً لمادّةٍ.

و منها: أنّ الحيوانَ الواحدَ لا يكونُ ذا نفسين مُباشرين معاً لبدنه.

ومنها: أنّ المزاجَ المستعدّ لاستفاضة صورة أو نفس تحفظهُ و تتصرّفُ فيه وتُكملهُ و يستكملُ بها، بل لا يمكنُ أن لا يُفاضَ تلك عليه.

وإذا تقرّرت هذه القواعد تمّ البحثان المذكوران بلا دور، و ذلك لأنّ حدوثَ النّفس إنّما يجبُ لأنّها لو كانت قديمةً لكانت إمّا واحدةً لا تتكثّرُ من غير مُلابسة للمادّة، وإمّا متكثّرة قبل التّعلق بالمادّة، وإمّا مفارقة، و بعدَ المفارقة متعلّقة بمادّة، وكلّها عندهُم باطلٌ.

وأمّا إبطالُ التّناسخ فبيانُه هو أنّهُ يستلزمُ إمّا عدمَ إفاضة النّفس من مُفيضها، مع وجود مُستعدّلها مُحتاج إليها. وإمّا تعلّقَ نفسين ببدن واحد معاً. وإمّا تعطيلَ النّفوس مدّةً وتعلّقها بالأبدان بعدَ ذلك، وإمّا تطابقَ عدد الموتىٰ و عدد المواليد، واتّصال بعضها ببعضٍ فى آنٍ واحدٍ. وهذه الأبحاثُ تستدعى كلاماً بسيطاً لا يحتمله الاختصارُ.

فهذه أجوبةُ المسائل الّتى أوردتها بحسبِ ما سنح لى علىٰ سبيل الاستعجال، مع اشتغال الخاطر بالشّواغل المختلفة المتراكمة. فإن وقع فى بعضها سهوٌ فليذكره، حتّىٰ أُصلِحَه إن قدرتُ علىٰ ذلك.

وإذا يسّر اللّهُ - تعالىٰ - فراغاً يمكنُ أن أخوض معه فى هذه المسائل و فيما هو من قَبيلها أو أهمّ منها بكلام يشتملُ علىٰ حلّ الشّكوك الواردة عليها إن شاء اللّهُ، وهو ولىّ التوفيق وإليه المرجعُ والمآب.

< ٩ >

أجوبة مسائل عليّ بن سليمان البحرانيّ
<شرح مسألة العلم>

قال سيّد المحققين وأفضل الحكماء المتألهين، نصير المّلة، والدّين، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ ـ روّح اللّهُ روحه العزيز:

<تمهيدٌ>

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

أتـانى كـتابٌ فـى البـلاغةِ مـنتهٍ ... إلىٰ غـايةٍ ليست تُـقارِبُ بـالوصفِ

فـمنظومُه كـالدُّرِ حـاوٍ نـظامُه ... و مـنثورُه مـثل الدّرارى فـى اللطف

دقـيقُ المـعانى فـى جـزالةِ لفـظه ... يُحيّرُ فى ضمّ الغُـمُوض إلى الكشـف

كـغانيةٍ حـار العـقولُ بـحسنها ... تُـمرّضُ عـيناها وَمـلثمُها يشـفى

أتـىٰ عـن كـبيرٍ ذى فـضائلَ جـمّةٍ ... عليمٍ بما يُـبدى الحكيمُ وما يُـخفى

فأصـبحتُ مشـتاقاً إليـه مُشـاهِداً ... بقلبى مُحيّاه و إن غـاب عـن طَـرفى

رَجَـا الطـرف أيـضاً كـالفؤادِ لِـلقُـاءه ... و أن لا يُـوافـى قـبلَ إدراكِـهِ حَـتفى

قـرأتُ مِـن العُـنوان حـتّىٰ فـتحتُه ... و قـبّلتُ تـقبيلاً يـزيدُ عـلىٰ ألفِ

فـلمّا بـدالى ذكرُكـم فـى مسـامعى ... تـعشّقكم قـلبى و لم يـركم طـرفى

فصادفتُ هذا البيتَ فى شرحِ قصّتى و إيضاحِ ما عاينتُه جملةً يكفى

وردت رسالة شريفة و مقالة لطيفة، مشحونة بفرائد الفوائد، مشتملة علىٰ صحائف اللطائف، مستجمعة لعرائس النّفائس، مملوّة من زواهر الجواهر، من الجناب الكريم، السّيّدىّ السّنديّ، العالميّ العامليّ، الفاضليّ المُفضِليّ، المحقّقيّ المدقّقيّ، الجماليّ الكمالىّ - أدام اللّه جماله و حرس كماله - إلى الدّاعى الضّعيف، المحروم اللهيف، محمّد الطوسىّ، فاقتبس من شرار ناره نكتَ الزّبور، وآنسَ من جانب طوره أثرَ النور. فوجدها بكراً حملت حُرّةً كريمةً، و صادفها صُدَفاً تضمّنت درّةً يتيمةً، هى أوراقٌ مشتملةٌ علىٰ رسائل، فى ضمنها مسائل، أرسلها وسأل عنها من كان أفضل زمانه و أوحدَ أقرانه، الذى نطق الحقّ علىٰ لسانه ولوّح الحقيقة من بيانه.

و رأيت المُوردَ - أدام اللّه إفضاله - قد سألنى الكلامَ فيها و كشفَ القناعِ عن مطاويها، و أين أنا من المبارزةِ مع فُرسان الكلام، والمعارضةِ مع البدر التّمام، وكيف يصل الأعرجُ إلىٰ قلّة الجبل المنيع. وأنّىٰ يُدرك الظالعُ شأوَ الضّليع؟ لكنّى لحرصى علىٰ طلبِ التوصّلِ الرّوحانيّ إليه، بإجابة سؤاله، و شغفى بنيل التوسّل الحقيقيّ لديه، بإيراد الجواب عن مقاله، اجترأتُ فامتثلتُ أمره واشتغلتُ بمرسومه، فإن كان موافقاً لما أراد فقد أدركتُ طلبتى، وإلّا فليعذرنى، إذ قدّمتُ معذرتى، واللّه المستعانُ وعليه التكلانُ. ولآخُذْ فى تصفّح كلام صاحب الرّسالة فصلاً فصلاً، و تقرير ما يتقرّرُ عندى منه أو يردُ عليه، مستعيناً باللّه متوكّلاً عليه، إنّه الموفّقُ و المعينُ.

<سؤال>

[قال جمال الدّين علىّ بن سليمان البحرانىّ، رحمة اللّه عليه]

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

الحمدُ للّه علىٰ ما أولانا من ملامح مناهج التّوفيق، و هدانا من مطارح مدارج التّحقيق، ودلّنا من مسارح معارج سواء الطريق، والصّلاةُ علىٰ أفضل الأوّلين والآخرين، وأكمل النبيّين والمرسلين، محمّد المصطفىٰ، و عترته الطاهرين.

أمّا بعدُ، فانّ اللّه ـ سبحانه ـ لمّا وفّقنى فى ما مضىٰ من الأيّام، وألقىٰ زمامى بيدالمولىٰ الإمام الهمام، سيف الإسلام، علّامة الأنام، لسان الحكماء و المتكلّمين، جمال المحقّقين و المحقّقين، كمال الملّة والدّين، أبى جعفر، أحمد بن علىّ بن سعيد بن سعادة ـ تلقّاه اللّهُ بأكمل الوفادة، و تولّاه بأفضل الرّفادة، و بلغّه من منازل علّيين أعلىٰ مراتب المقرّبين ـ أشار فى جملة المباحث الشّريفة الإلٰهيّة والمسائل اللطيفة القدسيّة، إلىٰ إيراد هذه المسألة، أعنى مسألة العلم على الإطلاق.

و ذكر فيها ما يتعلّق بالخلاف والوفاق بين المتقدّمين والمتأخّرين، من الحكماء والمتكلّمين. فانشعبت منها، كما ترىٰ، تفاريعُ جليلة و مسائل نبيلة، يطّلعُ المتأمّلُ فيها، علىٰ جواهرمكنونة، و يصل المتفكّر فيها إلىٰ لطائف مخزونة، لا يكشفُ عنها الحجابَ إلّا الأفرادُ من أولى الألباب، و لا يرفعُ عنها الجلبابَ إلّا من أيّد بروح الصواب.

و كان ـ قدّس اللّه سرّه و نوّر ضريحه ـ قد أشار إلىٰ تلك التفاريع مُجملةً، وعدّها أربعاً و عشرين مسألةً، تجرى فى نسق الحساب مجرىٰ الفهرست من الكتاب، فعاقهُ عن كشفِ قناعها عوائقُ الحدثان. حتّىٰ درج إلىٰ راحة الرّحمان و عرج إلىٰ ساحة الرّضوان.

فرفعتُها معتمِداً فى الوصول إلىٰ نوادرها وأغوارها، والنّزول علىٰ سرائرها وأسرارها، علىٰ وحدانيّ الزمان و ربانيّ البيان، قطب أرباب العرفان و البرهان، النّاهض إلىٰ أعالى أفقِ عِلّيّين، السّارح فى مسارح المتألّهين، النّاطق عن مشكاة الحقّ المبين، سلطان الحكماء والمتكلّمين، نصير الحقّ والملّة والدّين، محمّد بن محمّد الطوسىّ ـ أيدّه اللّهُ بروحِ القُدسيّين و بلغّه أعلىٰ مناصبِ العلويّين ـ فأسعفنى فى سؤالى بأرفع مراتبِ الإرادة، وأسعدنى علىٰ منالى بأوسع مواهب السعادة، فأقمر ليلى بلوامع أنوار أنظاره الزّاهرة، وأسفر نهارى بسواطع أسرار أفكاره الباهرة، نعمةً منه و تفضّلاً. و تكرمةً من لدنه وتطوّلاً. فجزاه اللّهُ عن طوائف العلماءِ أفضل الجزاءِ،

وحباه من وظائف الفضلاءِ أجزل العطاءِ. إنّه سميعُ الدعاءِ، فعّال لما يشاء، و هو المستعانُ، و عليه التكلانُ.

«ومن هنا ابتدأ الإمام كمال الدّين (أحمد بن عليّ بن سعيد بن سعادة السّتراويّ البحرانيّ ـ أيدّه اللّهُ في المقال».

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

<العلم تابع أو ليس بتابع >

١ـ قال صاحبُ الرّسالة، رضى اللّهُ عنه: اعلم ـ أدام اللّه هدايتك ـ أنّ المتكلّمين أطلقوا القول بأنّ العلمَ تابعٌ للمعلوم، و أطبقوا علىٰ صحّة هذا الحكم، و ربّما ذهب بعضهُم إلىٰ أنّ ذلك ضروريّ.

و ربّما استدلّ فريقٌ منهم علىٰ صحّةِ هذه المقدّمة بأشياء، من جملتها: أنّ الاعتقاد لو كان تبعه المعتقدُ، حتّىٰ يكون المعتقدُ علىٰ ما هو به، لكون الاعتقاد يتناوله علىٰ ذلك؛ لكانت الحقائق تابعةً للاعتقادات، فكان من اعتقد أنّ شيئاً سوادٌ ـ وإن لم يكن في نفس الأمر سواداً ـ أن يكون سواداً، وكذلك من اعتقده حلواً أو حامضاً او غير ذلك من الصّفات؛ وكان من اعتقد أنّ العالم قديمٌ، يكون قديماً لاعتقاده. ويُطنبون في هذا و يُبالغون فيه، و معلومٌ أنّ الأمر ليس علىٰ هذا. فثبت أنّ الاعتقاد الّذي هو جنسُ العلم عندهُم يتبعُ المعتقدَ، ولا يصحّ أن يكونَ بالعكس.

١ـ أقولُ: لا يجبُ من امتناع كون المعتقد تابعاً للاعتقاد كونُ الاعتقاد تابعاً للمعتقد؛ فانّ من المحتمل أن يكون القسمان باطلين، والحقّ أن لا يكونَ واحدٌ منهما تابعاً للآخر. و أيضاً لا يجبُ من وجوب كون الاعتقاد تابعاً للمعتقد كونُ العلم تابعاً للمعلوم، و ذلك لأنّ كون الشّيء تابعاً لغيره ليس من الأمور الذّاتيّة للشّيء، وإنّما هو من الامُور الإضافيّة العارضة له بعدَ تحقّقه في نفسه؛ والإضافةُ ربما تعرضُ للجنس ولا تعرضُ لأنواعه، كالحمل علىٰ كثيرين مثلاً. وكما يقال أيضاً للتّمثيل في العلم والنحو فيقال: العلمُ جنسٌ للنحو، وهو مُضافٌ؛ لأنّ العلم لا يتحقّقُ إلّا بالقياس إلىٰ

معلوم، وليس النّحوُ ذلك. و هذا و إن كان فيه موضع نظر و كلام، إلّا أنّ الاشتغال بتحقيق المثال انحرافٌ عن طلب المقصود.

<العلم فعليّ وانفعاليّ>

٢ـ قال أيضاً صاحب الرسالة، رضى اللّه عنه: و هذه القضيّة لا تُسلّمها الأوائلُ على الاطلاق. و يقسمون العلم إلىٰ علمٍ انفعاليّ وإلىٰ علم فعليّ، و يدّعون أنّ الانفعاليّ تابعٌ للمعلوم و مطابقٌ له.

و يعنون بالانفعاليّ ما كان حاصلاً بواسطة الموجودات الخارجيّة و مستفاداً من جهتها، و يقولون: إنّ العلم الانفعاليّ متأخّرٌ في الرّتبة أو في الزّمان عن تحقّق الحقائق و حصول الماهيّات الخارجيّة، و أكثرُ علومنا من هذا الجنس.

وأمّا العلم الفعليّ فعندهم أنّ المعلوم تابعٌ له و متحقّقُ الوجود بسببه، وأنّ الصورة العلميّة عندهم تحصل أوّلاً و يحصل بسببها وجودُالصّورة الخارجيّة، ويمثّلون ذلك بمن سبق إلىٰ ذهنه صورةٌ متخيّل لم يتقدّم له وجودٌ، فكان تصوّرهُ سبباً لوجودِه في الخارج و تحقّقِه.

٢ـ أقولُ: هذه القسمةُ ليست بمستوفاةٍ للأقسام المحتملة، والصّحيحُ أن يقال: العلمُ إمّا انفعاليّ، و إمّا فعليّ، وإمّا ليس بأحدهما؛ وسيأتي البحثُ عن القسم الثّالث في موضعٍ يليقُ بذلك، إن شاء اللّه تعالىٰ.

<علم الباري سبحانه فعليّ أو غير فعليّ>

٣ـ قال رحمه اللّه: و يقولون إنّ علم الباري كلّه فعليّ، و ليس فيه انفعاليّ؛ لأنّه لا يستفيدُ العلمَ بالأشياء من وجودها، وإلّا لزم الدورُ، إذ علمُه بها علىٰ هذا التقدير متأخّرٌ عن وجودها و وجودُها متأخّرٌ عن العلم بها، و ذلك مُحالٌ.

٣ ـ أقولُ: علمُ الباري ـ سُبحانه وتعالىٰ ـ بذاته ليس علىٰ أحد القسمين، فإذن القولُ بأنّ علمَ الباري كلّه فعليّ، ليس بحقٍّ. وأيضاً، يمكنُ أن يكونَ وجودُ ما عدا الباري تابعاً لقدرته، مستفاداً من جهتها، والعلمُ مطابق لذلك، لا علىٰ سبيل التّبعيّة

ولا على المتبوعيّة؛ والدّورُ إنّما يلزم من القول بأنّ وجودَ الأشياء مستفادٌ من العلم.

أمّاإذا قيل بأنّ وجودَها مستفادٌ من القدرة أو غيرها ممّا ليس بالعلم ـ ثمّ العلمُ تابعٌ لوجودها أو مطابقٌ له لا علىٰ سبيل التبعيّة ـ فلم يلزم منه دورٌ. و هذا قولُ من أنكر وجودَ العلم الفعلىّ.و التمثيلُ بالصّورة المتخيّلة السّابقة إلى الذّهن لا يفيدُ وجودَ علمٍ يكونُ علّةً موجودةً لشيء. وكذلك ما يتمثّلون به من حصول التضرّس عند تصوّر الحموضة، و ذلك لأنّ المرْجِدَ هناك، إمّا القدرةُ مع الإرادة، وإمّا الطبيعةُ، لا العلمُ. والاحتجاجُ بأنّ «علم البارى فعلىّ، وإلّالزم الدّور» مبنىٌّ على انحصار العلم فى القسمين و علىٰ بطلان أحد القسمين بالدّور، اللازم من انضمام نقيضه إلى القسم المطلوب إثباتُه؛ و ذلك مُصادرةٌ على المطلوب.

<نفى الحقائق الثابتة عند المعتزلة>

٤ـ قال: و لا يصحُّ ما يقوله مشايخُ المعتزلة من أنّها حقائق ثابتة فى أنفسها، متميزّة، و يكونُ علمهُ بها علىٰ ما هى عليه فى أنفسها؛ فانّه لا يعقل من ثبوتها إلّا و جودُها و حصولها فى الأعيان، فيرجعُ إلىٰ ما أبطلنا، من أنّ علمه بها لا يصحّ أن يكونَ مستفاداً من وجودها.

ولا ينفعهُم ما يتمحّلون به، من الفرق بين الثّبوت و الوجود، و أنّها ثابتة و ليست بموجودة، لأنّه إذا عُنى بثبوتها فى نفسِها، تحقّقُها و تميّزُها فى نفسها عن أغيارها، فهذا هو معنىٰ وجودها فى الأعيان.

٤ـ أقولُ: الاشتغالُ ببيانِ طريقِ المعتزلةِ فى هذا الموضع خروجٌ عن الشّرط الذى رسمه ملتمسُ الكلام علىٰ هذه الرّسالة، فإنّ شرطه أن لا يكون الكلامُ علىٰ طريقة الجدليّين. إلّا أنّ قوله «إذا عُنى بثبوتها فى نفسها، تحقّقُها وتميّزُها عن أغيارها، فهذا هو معنى وجودها فى الأعيان» فيه نظرٌ.و ذلك لأنّا نعلم ان الكرةَ المحيطةَ باثنتى عشرة قاعدة مُخمّسات، مثلاً، متحقّقةٌ متميّزةٌ عن أغيارها، ويشكّ فى كونها موجودة فى الأعيان؛و لو حذف من قوله: «فهذا هو معنىٰ وجودها فى الاعيان» لفظةُ

«الأعيان» حتّىٰ يكون الوجود أعمّ من الوجود فى الأعيان لكان الكلامُ مستقيماً.

<نفى أنّ المعدوم ذات ثابتة>

٥ ـ قال: ولا يصحّ أيضاً [قول] من نفىٰ أنّ المعدومَ ذاتٌ ثابتةٌ فى نفسها، و ادّعىٰ مع ذلك أنّ العلمَ تابعٌ للمعلوم؛ لانّ المعدوم علىٰ قول هذا ليس شيئاً يتبعه العلمُ؛ لأنّه نفىٌ محضٌ و عدمٌ صرفٌ؛ وإنّما يكونُ معلوماً علىٰ تقدير الوجود؛ فيلزم أن لا يكون موجودٌ معلوماً للبارى ـ تعالىٰ ـ إلّا عندَ الوجود؛ و قبل الوجود فلا معلومَ ولا علمَ.

٥ ـ أقولُ: يجبُ أن يُفسّرَ قولهم: «العلمُ تابعٌ للمعلوم» حتّىٰ يزول الاشتباه، و ذلك أنّ المعنىٰ لو كان هو كونَ العلم مستفاداً من المعلوم فى ذاته أو فى هيأته المقتضية لكونه مطابقاً للمعلوم لكان الأمرُ علىٰ ما ذكره؛ لكنّهم لا يعنون به ذلك، إنّما يعنون به كونَ العلم والمعلوم متطابقين علىٰ وجه، إذا تصوّرهُما العقل حكم بإنّ الأصل فى هيأة التطابق هو ما عليه المعلوم، وكأنّه محكىّ عنه، و فاعليّةُ العلم فرعٌ عليه، وكأنّه حكايةٌ عنه.

و علىٰ هذا الوجه يجوزُ تأخيرُ المعلوم عن العلم، فإنّه لا مانعَ فى العقل عن كون الحكاية متقدّمةً فى الزّمان على المحكىّ عنه؛ و لذلك يحكمون بكون العلم الأزلىّ تابعاً للمعلوم الحادث.

واعلم أنّ التحقيقَ يُنافى ذلك، فإنّ المتبوع يجبُ أن يكون له تقدّمٌ مّا، لا من جنس التقدّم بالشّرف أو بالوضع، فإنّهما غيرُ معقولين هنا، بل تقدّم إمّا بالذّات، أو بالطبع، أو بالزّمان؛ و جميعُ ذلك ينافى تأخيرَ المتبوع عن التّابع بالزّمان.

لا يُقال: العلّةُ الغائيّةُ متأخّرةٌ بالزّمان، مع كونها متقدّمةً بالذّات، أو بالطبع.

لأنّا نقول: العلّة الغائيّة بالحقيقة هى الماهيّة، و هى موجودة فى ذهن الفاعل قبل وجود الفعل؛ وأمّا الموجودُ الذى يكون مع وجود الفعل أو بعده فهو ليس بعلّة، إنّما هو غاية فقط، معلول بالحقيقة؛ و لو سمّيت الغايةُ علّةً لكان مجازاً، و يكون المرادُ

بالحقيقة ماهيّتها، لا غيرُ.

ثمّ إنّ العلم الأزليّ و العلوم السّابقة على الصّور الموجودة فى الأعيان، الّتى يمثّلون بها، وإن لم تكن عِللاً مُوجودةً لتلك الصّور؛ فلا شكّ فى أنّها شرائطُ يُحتاجُ إليها فى حصول الصور، فلا بدّ من أن تكون متقدّمةً، و المتقدّم لا يكون متأخّراً، من الجهة الّتى هو بها متقدّم.

فإذن العلومُ بالمتبوعيّة أولىٰ من الصور الّتى يمتنعُ أن تكون متبوعةً.

<العلم ليس بتابع للاعتقاد>

٦ـ قال: وهذا مذهبٌ، لم يُحكَ إلّا عن هشام‌بن الحكم، و فيه ما علمتَ من الفساد. فهذه حجّةٌ من قسم العلم إلىٰ قسمين، و يخرجُ على هذا التقسيم الجوابُ عن احتياج من قال: «لو كان المُعتقدُ تابعاً للاعتقاد، للزم انقلابُ الحقائق و الصّفات، وأدّىٰ الىٰ كثير من الجهالات»، لأنّه يقولُ: كلّ ما كان العلمُ به مستفاداً من الامُور الخارجة كان العلمُ به تابعاً للمعلوم؛ و إذا كان العلمُ تابعاً للمعلوم فى مثل هذه الأشياء لم يلزم فى موضع آخر مثلُ ذلك، و وجب على الإطلاقِ الجزمُ بأنّ العلمَ تابعٌ للمعلوم.

٦ـ أقولُ: منشأ غلطهم فيه أنّهم توهّموا أنّ ما يصدقُ علىٰ علمٍ مّا، يَجِبُ أن يصدقَ علىٰ كلّ علم.

<حقيقة العلم>

٧ـ قال: و هذه المسألة من المُبهمات و لا يتّضحُ الأمرُ فيها إلّا بالبحث عن حقيقة العلم و ما يتعلّق بذلك؛ فإنّ الاختلاف إذا لم يتحقّق موردهُ و مصدرُه، اتّسع الكلامُ فيه و كثر من غير فائدة و لا حصول غرض.

والعلمُ قد اختلف فى معناه النُّظّار، فمن قائلٍ يقول: إنّه معلومٌ بالضّرورة و منكشفُ الحقيقة، فلا يحتاج إلىٰ حدٍّ يُوضِحُه و بيانٍ يكشفهُ؛ و منهم من طلب له حدّاً أو رسماً يُحقّق معناه أو يُميّزه عن غيره من الماهيّات، وهؤلاء هم الأكثرون.

و أمّا الأوّلون فاحتجّوا بأنّ أحدَنا يعلمُ كونه عالماً و يميّزُه عن كونه ظانّاً و محقّاً و

شاكّاً، ولا شيء أظهرُ ممّا يُميزّه الإنسانُ من نفسه؛ فكما لا يحتاجُ أن يُميّز بالحدّ جوعَه و عطشه وألمه ولذّته فكذلك العلمُ. وأيضاً فلو احتاج كلُّ شيءٍ إلى حدّ لزم التّسلسل أو الدّور، وهُما باطلان. فثبت أنّه لا بدّ من الانتهاءِ إلىٰ أمور غنيّة عن الحدّ ضروريّة التصوّر، ولا شيء أظهرُ من المحسوسات والوجدانيّات، و العلمُ من باب الوجدانيّات، فلا يحتاجُ لظهوره إلىٰ حَد.

و الجوابُ عن الحجّة الأولىٰ أنّ تميزه بينَ كونه عالماً و بينَ غيره من أحوال نفسه لا يدلّ علىٰ أنّ حقيقةَ العلم لا تحتاجُ إلىٰ حَد، فانّ الّذى تميّز له إنّما هو الصّفة، والمطلوبُ شرحُه إنمّا هو الأمرُ الّذى لأجله حصلت الصّفةُ، و بينهما فرقٌ ظاهرٌ.

ومثال ذلك: أنّ الإنسان يُميزُّ بينَ كون الجسم متحركاً و ساكناً، ولا يدلّ تمييزه بينَ الصّفتين علىٰ تمييزه بينَ العرضين اللذين هُما الحركةُ والسّكونُ و تصوّر حقيقتهما بالكنه. و كذلك إذا ميّز بين الحارّ والبارد، والرّطب واليابس، والأسود والأبيض، و غير ذلك من الصّفات، لم يلزم منه أن يعرف الحقائق، التّى لأجلها أُطلِقَتِ الصّفاتُ على الموصوفات.

والّذى يُوضّحُ ما ذكرناه و يُحقّقه: أنّ الاتفاقَ يقع على الصّفة الّتى هى كونُ العالم عالماً و يتشارك النّظارُ فى إطلاقها، و يختلفون بعد ذلك فى فائدة وصف الذّات بها؛ و لو كان العلمُ بحصول الصّفة للذات والتّمييزِ بينهما و بين غيرها يكشفُ عن حقيقتها و يُوضّحُ معناها لكلّ واحدٍ لمّا وقع الخلافُ بعدَ الوفاق؛ و هذا الجوابُ علىٰ رأى من يجعل العلمَ معنىً يوجبُ الصّفة.

و من يجعل العلمَ نفسَ كون الذّات عالمةً، لا ما يُوجبُ كونها عالمةً، فإنّه يقول: إنّ تمييزه بين كونه عالماً وكونه ظانّاً و غير ذلك من أحواله لا يدلّ علىٰ تصوّر حقيقةِ العلم والظنّ بكنههما، وإنّما يدلّ علىٰ تصوّرها بالجملة، و يجوزُ أن يكونَ بواسطة لازم آخر وما يجرى مجراه. و يكون جوابهُ عن الأمرين واحداً، و هو أنّ التّصوّر علىٰ ضربين، ناقص وتامّ؛ فما كان بواسطة اللوازم فهو ناقص، وما كان بواسطة الذّاتيّات

فهو تامّ؛ و لا يمنع حصول التصوّر بالوجه الأوّل طلبَ التصوّر على الوجه الثانى، إذ الناقصُ يحتاجُ إلىٰ تامّ، والتامُّ مستغنٍ عن متمّم، فظهر الجوابُ.

وأمّا الجوابُ عن الحجّة الثانية، فهو أنّا لا نُسلّمُ أنّه لا أظهرَ من المحسوسات والوجدانيّات، فى الحكم بحصولها و وجودها و تمييزها بلوازمها؛ و لا نُسلّمُ أنّه لا أظهرَ منها فى معرفة حقائقها بأجزائها الذاتيّة المقومّة التى تكشفُ عن معانيها.

بل نقولُ: المحسوساتُ والوجدانيّاتُ تُشارك غيرَها من الحقائق، فى حاجتها إلىٰ كشفٍ وإيضاحٍ و حدٍّ يعرّفها و يُميّزها. ليس تصوّرُنا لها من وجهٍ يصحّ معه الحكمُ عليها لمنع أنْ يجهل حقائقها؛ فانّ التصديق بالشّىء لا يتوقّفُ علىٰ تصوّر معناه بمقوّماته وأجزائه الذّاتيّة، بل يكفى فى الحكم عليه أن نتصوّره بواسطة لوازمه الّتى تخصّه و نتوصّل بعدَ ذلك إلىٰ معرفة حقيقته. هذا أصلٌ فى التّصوّرات والتّصديقات غيرُ مختصّ بهذه المسألة، ينبغى أن يتأمّل، لينتفعَ به فى أمور كثيرة.

٧ ـ أقولُ: أمّا الحجّةُ الأولىٰ الّتى أوردها لمن ادّعى أنّ ماهيّة العلم منكشفةٌ غيرُ محتاجةٍ إلىٰ حدّ ورسم، فلو كانت مبنيّةً على التمييز المجرّد، لكان الجوابُ عنه بما أجابه كافياً؛ فانّه جوابٌ صحيحٌ، لكنّهم لا يبنون الحجّة على التمييز فقط، بل يقولون كما ذكره هو أيضاً: إنّ أحَدَنا يعلمُ كونه عالماً بالبديهة، وإذا كان هذا الحكمُ بديهيّاً فالتصوّراتُ التى يتأخّرُ الحكمُ عنها أولىٰ بكونها بديهيّةً، ولا شكّ أنّ تصوّرَ نفس العلم من جملة تلك التصوّرات.

لكنّ الجوابَ الذى ذكره جوابٌ عن هذه الحجّة أيضاً.

و ذلك أنّ التصوّر إذا احتمل النّقصان و التّمام والشّدّة أمكن أن يكون المحتاجُ اليه فى الحكم البديهىّ المذكور تصوّراً ناقصاً ضعيفاً، و ما يحتاجُ فيه إلى الحدّ والرّسم هو تمام ذلك التصوّر و كماله، علىٰ أنّ كثيراً من التصديقات البديهيّة متفرّع علىٰ تصوّرات غير بديهيّة، والذى ذكره فى الجواب عن الحجّة الثانية يزيدُ ذلك وضوحاً و بياناً، و هو حسنٌ صحيحٌ.

<نقد الحدود فى تعريف العلم>

٨ ـ قال: وأمّا القائلون بأنّ حقيقةَ العلم غيرُ متصوّره بالضّرورة فقد اختلفوا فى تفسيره، فمنهم من فسّره بأنّه اعتقادُ الشّىء علىٰ ما هو به، مع اقتضائه سكونَ النفس، و منهم من قال: هو ما يقتضى سكونَ النّفس، و منهم من قال هو معرفةُ المعلوم علىٰ ما هو به، و منهم من قال: هو ما به تتّصف الذّاتُ بأنّها عالمة، أو ما به يصحُّ من الذّات إحكامُ الأشياء وإتقانُها.

و هذه العبارات وما ضاهاها، وإن اختلفت، فإنّها تقتضى أنّ العلمَ معنىً يقومُ بالذّات العالمة، فيوجُب بها الوصف و ينكشفُ لها به الأشياء و يظهرُ، فهو الأمرُ الّذى به يقع الانكشافُ وربّما عبّرَ عنه بعضُهم بالكشف، إذ بالكشف يحصل الانكشافُ، كما يحصل بالحركة التحرّكُ، و بالسوادالتسوّدُ.

ثمّ القائلون بهذا مع اتّفاقهم علىٰ هذا القول يختلفون فى فروع تتعلّق، مثل اختلافهم فى أنّه هل يجوز أن يكون علمٌ واحدٌ متعلّقاً بمعلومات كثيرة، أولا، و هل يصحُّ أن يكونَ من ذلك ما هو قديم، حتّىٰ يكون علمُ البارى قديماً، أم لا؟ و هل يجبُ حصول العلم الّذى هو معنى لكلّ موصوف بأنّه عالم، أولاً يوصف بذلك إلّا من كانت له هذه الصفةُ علىٰ طريق الجواز. و هذه الفروعُ وأشباهُها ممّا يقعُ الخلافُ فيها بينَ متكلّمى المعتزلة والأشعريّة معروفة. فلا نُطوّل بذكرها.

٨ ـ أقول: الحدُّ الأوّلُ من الحدود التى حكاها عنهم، و هو «اعتقاد الشّىء علىٰ ما هو به مع اقتضاء ذلك الاعتقاد سكونَ النفس» ليس بظاهر الدلالةِ علىٰ كون العلم أمراً به يقع الانكشافُ، و ذلك لأنّ نفسَ الانكشاف يقتضى أيضاً سكونَ النّفس، و ليس كونُ العلم أمراً به يقع الانكشافُ بأولىٰ من كونه نفسَ الانكشاف.

و كذلك الحدّ الثانى، و هو قولهُم: «ما يقتضى سكونَ النفس»؛ فإنّ المرادَ منه الاعتقادُ الّذى يقتضى سكونَ النفّس، ويردُ عليه ما ورد على الحدّ الأوّل؛ و الجهل المركّبُ والتقليدُ يُشاركان العلمَ فى كونها اعتقاداتٍ مقارنةً لسكون النّفس؛ إلّا أنّ

العلمَ يقتضيه بالذّات، والباقيان يُقارنانه لا علىٰ سبيل الوجوب.

وكذلك الحدُّ الثّالثُ، و هو قولهم: «معرفة المعلوم علىٰ ما هو به»؛ فإنَّ المرادَ منه الاعتقادُ علىٰ ما هو بـه، مـع أنَّ العـلم والمـعرفة والاعـتقاد مـتساوية فـى الوضـوح والخفاء، ليس بعضُها أحقَّ بتعريف الباقين من بعض، و كأنّ الحدّين الأخيرين جزءا الحدِّ الاوّلِ. [يعنى: جزءان للحدّ الأوّل].

والحدُّ الرّابعُ، و هو قولهُم: «ما به يتّصفُ الذّاتُ بأنّها عالمة» بمنزلة قول القائل: «الحركةُ ما به يصيرُ الشّيء متحرّكاً» و هو مع كونه غيرَ معقولٍ لا يدلّ أيضاً إلّا علىٰ ما يجرى مجرى الانكشاف، لا علىٰ ما يقتضيه، فإنّ بالانكشاف يتّصفُ الذّاتُ بكونها ذاتَ انكشاف.

وَامّا الحدّ الخامسُ، و هو قولهم «ما به يصحّ من الذّات إحكامُ الأشياء وإتقانُها» فمن جنس تعريف اللوازم بالملزومات، و ذلك لانّ الإحكـامَ فـى الفـعل و إتـقانَهُ يستلزمُ كونَ الفاعل عالماً عند المتكلّمين، و لذلك يستدلّون بكون أفعال اللّه ـ تعالىٰ ـ مُحكمةً مُتقنةً علىٰ كونه عالماً قادراً. فاذن، ليس فى هذه الحدود ما يدلُّ ظاهراً علىٰ كون العلم علّةَ الانكشاف. و باقى كلامه ظاهر، إلىٰ قوله: «فلا نُطوّل بذكرها».

<الإدراك والوجود الذهنىّ عند الحكماء>

٩ـ قال: وبإزاء هٰؤلاء قومٌ يفسّرون العلمَ بأنّه حصولُ صورةِ المـعلوم فـى القـوّة العاقلة، و يحدّون الإدراك الذى يتناول (عندهم) العلمَ و غيرَهُ، بأن يـقولوا: إدراكُ الشّيء هو أن تكون حقيقتُه متمثّلةً عندَالمُدرِكِ يُشاهدُها ما به يُـدرك، و يـجعلون العلمَ هيأةً تحصلُ فى نفس العالم لها إضافةٌ إلى المعلوم.

ويستدلّون علىٰ ما قالوا بأنّ المدرِكَ لابدّ وأن تحضره صورةُ المُـدرك و تـوجد عنده، وقد يدرك ما لا وجودَ له فى نفسه، فيكون إدراكهُ له ليس وجوده فى نفسه، بل حصوله للقوى المُدركة و جودهُ لها، و يُعبرّون عن هذا بالوجود الذّهنىّ.

٩ ـ أقولُ: هذا هو المشهورُ من مذهب الحكماء، إلّا أنّ القول بأنّ العلمَ صـورةٌ

مساويةٌ للمعلوم عندالعالم فى المبدأ الأوّل مشكلٌ جّداً، و صاحبُ الرسالة لم يتعرّض لذلك.

و ذلك أنّ المبدأ الأوّل للموجودات ـ تعالىٰ ذكره ـ إذاكان علمُه بالأشياء بوجود صور الأشياء معقولة عنده، فلا يخلو إمّا أن تكونَ تلك الصّورُ قائمةً بأنفسها أولاً تكونَ، بل تكونَ قائمةً بغيرها؛ ولا يخلوا، إمّا أن يكونَ قيامُها بذات المبدأ الأوّل، أو يكونَ بغيرها، فهذه ثلاثةُ تقديرات.

و على التقدير الأوّل يلزمُ القولُ بالمُثل الأفلاطونيّة. و قد قيل فى إبطالها ما قيل؟

و على التّقدير الثانى يلزمُ أن يكونَ ذاتهُ ـ تعالىٰ ـ محلًّا للكثرة من الأُمور المُمكنة، فإنّ الصّورَ القائمة بشىءٍ غير ذواتها لا تكونُ واجبةً بذواتها. و علّتها إن كانت ذاتهُ ـ تعالىٰ ـ كان الشّىء الواحدُ فاعلاً و قابلاً، معاً، لشىءٍ واحد، و هو مُحال عندهُم، للبراهين المذكورة فى كتبهم، وإن كانت غيرَ ذاتِه، كانت ذاتُه منفعلةً عن الغير، مُستكملةً بالغير، وجميعُ ذلك مُحالٌ.

و على التّقدير الثّالثُ يُنتقضُ الحدّ المذكورُ، و هو قولهم: «إدراك الشّىء هو أن تكون حقيقتهُ متمثّلةً عندَ المُدرِكِ يُشاهِدُها ما به يُدرِكُ». ولو جاز ذلك لجاز أن يكونَ زيدٌ عالماً بصورة تقومُ بذهن عمروٍ، و ذلك مُحالٌ.

وأيضاً، العلمُ بتلك الصّور و بمحلّها إمّا أن يكونَ بأنفُس تلك الصّور و بنفس المحلّ أو بصور غيرها. و على التّقدير الأوّل يُنتقضُ الحدُّ، و على التّقدير الثّانى يتسلسلُ.

ولأجل هذا الشكّ العظيم نفىٰ قومٌ من القدماءِ العلمَ عن اللّه ـ سبحانه و تعالىٰ ـ أصلاً. و نفىٰ قومٌ آخَرُ منهم علمَه ـ تعالىٰ ـ بما عدا ذاته (بالذّات) و قالوا: و ذلك لأنّ صورةَ ذاته حاصلة بنفسها، فهى عالمةٌ بذاتها، وأمّا غيرُها من الصّور فلا يجوزُ أن تُقارِنَها، و لا يمكنُ التعقّل إلّا بمقارنة الصّور. و هذان المذهبان مذكوران فى كتب المذاهب والآراء منقولان عنهم.

<أقسام الإدراك و علم البارى تعالىٰ والكلام النفسيّ>

١٠ ـ قال: و يقولون: إنّ الذى سمّاه الأوّلون بالعلم هو العقل الفعليّ الذّي بسببه تحصل المعقولاتُ (فى النفس)، و هى الصّورُ الّتى سمّوها علوماً. و جماعةٌ من الأوّلين، وهم الأشعريّة، سمّوا هذه التّصوّرات النّفسانيّة بالكلام النّفسانيّ.

فقد حصل الاتّفاقُ بينَ الفريقين فى إثبات الأمر الأوّل والثّانى، و لكن بعضهُم سمّىٰ الأوّل علماً والثّانى كلاماً نفسانيّاً، والفريقُ الآخرُ: الأوّل عقلاً فعليّاً بسيطاً، والثانى علماً تصوّريّاً، و جعلوا الكلام النّفسانيّ هو الأحكام التّصديقيّة النّفسانيّة.

١٠ ـ أقولُ: أمّا الأمرُ الأوّلُ من الأمرين الأوّلين اللذين ذكرهُما فلا شكّ فى و جوده، لانّ الذّات الّتى من شأنها أن تعلم أو تدرك يجبُ أن تمتازَ عن التى ليس من شأنها ذلك، فإذن ما به الامتيازُ هو ذلك الأمرُ. و ذلك الأمرُ لا يجوز أن يكونَ زائداً على الذّات المقيّدة بالقيد المذكور، سواء كان زائداً على الذّات وحدَها أو لم يكن.

وأمّا الأمرُ الثّانى، فالمرادُ من الصّورة الذّهنيّة صورةٌ مساويةٌ لصورة المدرك الّتى بها هو هو فى الماهيّة، و مغايرةٌ لها بالعدد، و يحصل فى ذات المدرك أو فى آلةِ إدراكه.

والحقّ أنّه ليس من شرط كلّ إدراك أن يكونَ بصورة ذهنيّة، و ذلك أنّ ذاتَ العاقل إنمّا يعقل نفسه بعين صورتها التى بها هى هى. وأيضاً المدركُ للصّورة الذّهنيّة إنّما يدركها بعين تلك الصّورة لا بصورة أخرىٰ، وإلّا لتسلسل، و لزم مع ذلك أن يجتمعَ فى المحلّ الواحد صورٌ متساويةٌ فى الماهيّة مختلفةٌ بالعدد فقط، و ذلك مُحال.

فإذن، إنّما يحتاجُ فى الإدراك إلىٰ صورة المدرك، أمّا الاحتياجُ إلىٰ صورة ذهنيّة، فقد يكونُ حيثُ يكونُ المُدرَكُ غيرَ حاضر عند المُدرِك؛ و عدمُ الحصول يكونُ إمّا لكون المدرك غيرَ موجود أصلاً، أو لكونه غيرَ موجود عند المدرِك، أى يكونُ بحيثُ لا يصل آلةُ الإدراك إليه. و ذلك إنّما يكون بسبب شىء من الموانع العائدة، إمّا إلى المدركِ نفسه، أو إلىٰ آلة الإدراك، أو إليهما جميعاً.

واعلم: أنّ القول بالأمر الثّانى، أعنى الصّورَ، (لا) يُغنى عن القول بالأمر الأوّل، لأنّ الذّات الّتى لا يكونُ من شأنها أن تدرك لا يمكنُ أن تتصوّر بصورة أصلاً.

وإذا تقرر هذا، فنقول: كما أنّ الكاتبَ يُطلقُ علىٰ من يتمكّن من الكتابة، سواء كان مباشراً للكتابة أو لم يكن، و علىٰ من يُباشِرُها، حال المباشرة باعتبارين؛ كذلك العالمُ يطلقُ علىٰ من يتمكّن من أن يعلم، سواء كان فى حال استحضار المعلوم أو لم يكن، و علىٰ من يكون مستحضراً له، حال الاستحضار، باعتبارين؛ فوقوعُ اسم العالم على الأمر الأوّل يكونُ بالاعتبار الأوّل، و على الأمر الثانى بالاعتبار الثانى.

والعالمُ الذى يكونُ علمُه ذاتيّاً فهو بالاعتبار الأوّل، لأنه بذلك الاعتبار لا يحتاجُ فى كونه عالماً إلىٰ شىء غير ذاته، والعلمُ بهذا الاعتبار شىء واحدٌ. وأمّا بالاعتبار الثانى فهو محتاجٌ إلى اعتبار صورة المعلوم، و هو من حيثُ صورة المعلوم مغاير لذاته، والعلمُ بذلك الاعتبار متكثّرٌ بتكثّر المعلومات.

وإدراكُ الأوّل ـ تعالىٰ ـ بالاعتبار الثانى، أمّا لذاتهِ فيكونُ بعين ذاته لا غيرُ، و يتّحدُ هناك المُدرِك والمُدرَك والإدراك، ولا يتعدّدُ إلّا بالاعتبارات التى يستعملها العقول. وأمّا لمعلولاته القريبة منه، فيكونُ بأعيان ذوات تلك المعلولات، إذ لا يُتصوّرُ هناك عدمُ حضورها بالمعانى المذكورة أصلاً، و تتّحدُ هناك المُدركاتُ والإدراكاتُ، ولا يتعدّدان إلّا بالاعتبارَ و يغايرُهُما المُدرِكُ.

وأمّا لمعلولاته البعيدة، كالماديّات والمعدومات، الّتى من شأنها إمكانُ أن توجد فى و قت أو تتعلّق بموجود، فيكونُ بارتسام صورها المعقولة فى المعلولات القريبة التى هى المُدرِكات لها أوّلاً و بالذات، وكذلك إلىٰ أن ينتهى إلىٰ إدراك المحسوسات بارتسامها فى آلاتِ مُدرِكِها. و ذلك لانّ الموجودَ فى الحاضر حاضرٌ، والمُدرِكَ للحاضر مُدرِكٌ لِمَا يحضرُ معه.

فإذن «لا يعزبُ عن علمه ـ تعالىٰ ـ مثقالُ ذرّة فى الأرض و لا فى السّماء ولا أصغرُ من ذلك و لا أكبرُ». و تكون ذواتُ معلولاتهِ مرتسمةً بجميع الصّور، وهى الّتى يُعبّرُ عنها (تارةً) بالكتاب المبين، و تارةً باللوح المحفوظ، ويُسميّها الحكماء بالعقول الفعّالة.

ولا يلزمُ علىٰ هذا التقدير شىءٌ من المُحالات المذكورة والمذاهب الشّنيعة، لكن

بيانهُ يحتاجُ إلىٰ سعة من الكلام لا يحتمله هذا المختصرُ. و فى هذا القدر كفايةٌ لمن يساعده التّوفيقُ. واعلم أنّ تسميةَ العلم بالكلام مجازيٌّ، وهو كتسمية المدلول بالدّليل، والمُعبّر عنه بالعبارة.

<نقد أنّ العلم هو الاضافة>

١١ ـ قال: و ذهب جماعةٌ من المتكلمين إلىٰ أنّ العلم ليس معنىً ينكشفُ به المعلوماتُ، كما قال الأوّلون؛ و لا هو حصول صورة المعلومات فى الذّهن، كما ذكره الآخرون؛ وإنّما هو شعورُ العالم بالمعلوم، وهو إضافةٌ العالم إلى المعلوم، و ليس بمعنىً يُوجِبُ التعلّقَ بالمعلوم ولا هيأةٌ تقتضى الإضافةَ إلى المعلوم، وإنمّا هو نفسُ الإضافة، لا ماله الإضافة. و هذا اختيارُ أبى الحسين البصريّ وأصحابه و من المتأخرين فخرالدّين الرازيّ.

والّذى نقولُ فى هذا: هو أنّ الذّاهبَ إلىٰ أنّ العلمَ هو نفسُ الإضافة لا يخلو: إمّا أن يقول ـ مع هذه الإضافة التى يُسمّيها الشعورَ ـ بالصّور الذّهنيّة، و إن كان لا يسمّى تلك الصّورَ علوماً. فيكون خلافهُ فى المُسمّىٰ بالعلم ما هو، و هل هو الصّورةُ الّتى يلزمها الإضافةُ، أو هو نفسُ الاضافة. أو يقول: إنّ هُهنا صوراً للمعلومات تحصل فى الأذهان، ولكلّ صورةٍ من تلك نسبةٌ خاصةٌ وإضافةٌ ثابتةٌ. فيكون قد سلّم مرادَ الحكماء، و نازع فى اسم العلم أنّه موضوع لنفس النّسبة، أو للصّور الّتى يلزمها النّسبةُ، و ذلك بحثٌ لفظىّ لا يليقُ بالمتكلّمين النّزاعُ فيه.

وكذلك يقال له علىٰ رأى المتكلمين: إنّه إمّا أن يثبتَ، مع الإضافة، المعنىٰ الّذى يوجب الإضافة، فيكونُ نزاعُهُ فى العبارة، كما تقدّم. وإمّا أن يذهبَ إلىٰ نفى المعنىٰ الذى يقول به المتكلّمون، ولا يثبتَ الصّور الذّهنيّة الّتى يختارها الأوّلون، ولا يثبتَ إلّا ذاتَ العالم و ذاتَ المعلوم، والنّسبةَ بينَ العالم والمعلوم، ولا يثبتَ شيئاً آخَرَ.

فنوضحُ فسادَ قوله: إنّ هذه النّسبةَ لا تخلو إمّا أن تكونَ حاصلةً موجودةً أو غيرَ حاصلة ولا موجودة:

فإن كانت حاصلةً فلا تتحقّق إلّا عند تحقّق كلّ واحد من المنتسبين، فيلزمُ أن لا تثبتَ هذه النّسبةُ الّتي هي العلمُ إلّا للموجودات، فيكون المعدومُ لا يصحُّ العلمُ به، لأنّه غيرُ ثابت ولا حاصل، فتحصل النّسبةُ إليه. ولأجل هذا الدقّيقة أثبت مشايخ المعتزلة للأشياء أعياناً ثابتةً في العدم، ليصحَّ تعلّق العلم بها و تميّزُ بعضها عن بعض؛ ولو أنّهم ممّن يقول بالوجود الذّهنيّ لما ارتكبوا من ذلك ما شنّع به عليهم؛ فتحقّق أنّ النّسبة لا تكونُ إلّا بمنتسبين ثابتين، وأنّ العدم المحض والنّفي الصّرف لا يصحُّ تميّزُه، ولا تعلّقُ شيء به و نسبتُه إليه. و هذا واضحٌ لمن تأمّله.

وإن كانت النّسبةُ التي هي العلمُ عنده لا تكون ثابتةً حاصلةً فقد استوى العلمُ واللاعلمُ؛ لأنّه إذا لم يكن عالماً بالشّيء لم تكن النّسبةُ إليه حاصلةً، وإذا كان عالماً لم تكن النّسبةُ ثابتةً.

وما أدّىٰ إلىٰ أن يتساوىٰ كونُ العالم عالماً ولاكونُه عالماً فهو مُحالٌ. فثبت أنّ ما قالوه ـ من أنّ حقيقةالعلم هي الإضافة فقط، من غير زيادة أمر آخر ـ قولٌ فاسدٌ.

واعلم: أنّ المتكلّمين من مشايخ المعتزلة وإن أثبتوا أمراً زائداً يوجبُ هذه الإضافة، فإنّهم لا يتخلّصون عن هذا الإشكال إلّا بالتزام أنّ المعدومَ ذاتٌ ثابتةٌ في عدمه، ليصحّ تعلّقُ العلم عندهم به و حصولُ النسبة إليه. وإنّما لزمهُم ذلك لأنّهم لا يثبتون الصّورَ الذّهنيّة، ويجعلون النّسبة إليها؛ إذ لابدّ من ثبوت النّسبة من ثبوت المنتسبين، وإذا لم يكن ثبوتٌ ذهنيّ للحقيقة لم يبق إلّا ثبوتٌ عينيّ خارجيّ، و ذلك هو قولُ القائل بأنّ المعدوم هو ذاتٌ ثابتةٌ في العدم. و قد سبق في كلامنا في المسائل السّالفة ما يُوضِحُ فسادَ هذا المذهب، فلا حاجةَ إلىٰ إعادته.

وإذا تقرّر معنى العلم وما يُفسّره صاحبٌ كلّ قول و ما يلزمُ عليه من الأسْئلة فنقولُ:

أمّا من قال بانّ العلم تابعٌ (للمعلوم) و كان يرىٰ رأي المشايخ في المعدوم، فكلامُه واضحٌ ظاهرٌ علىٰ أصله؛ لانّ المعدومَ عنده متحقّق ثابت، يتعلّق به المعنى الّذي هو العلم، علىٰ ما هو به، فيكون العلمُ علماً بمطابقة المعلوم الثّابت، و يكونُ

المعلومُ أصلاً، و العلمُ فرعاً تابعاً، و لكن قوله بالمعدوم باطل، علىٰ ما بيّناه.

وأمّا من لم يقل بالمعدوم و قال مع ذلك بأنّ العلمَ تابعٌ للمعلوم فقد أخطأ، بل كان ينبغى له أن يعكسَ و يجعل الأشياء كلّها تابعةً للعلم، المعدوم منها والموجود، و يكونُ علمُه ـ تعالىٰ ـ هو المؤثّر الموجبَ الّذى يلزمُ عنه اللّوازمُ كلّها إلىٰ آخر الوجود. وكأنّ هذا هو الّذى حمل أبا الحسن الأشعرىّ علىٰ أن يجعل الموجودات كلّها واقعةً بقدرة اللّه ـ تعالىٰ ـ و علمه وإرادته.

و قائلُ هذا القولِ مخطىءٌ من وجهين: أحدُهما أنّه لم يقل بالصّور الذّهنيّة؛ فلا يكونُ عنده معلومٌ على الحقيقة إلّا الموجود؛ والوجهُ الآخرُ أنّه جعل العلم تابعاً، و هو فى الحقيقة متبوع، لما أشرنا إليه.

١١ ـ أقولُ: لا شكّ فى وجود هذه الإضافة بينَ العالم والمعلوم. و الكلامُ علىٰ من يجعلها نفسَ العلم هو ما قرّره هذا الفاضل؛ وقد تقرّر من هذا البحث أمورٌ ثلاثةٌ: ما به يكون الذّاتُ عالمة، والصّور الذّهنيّة، والإضافة.

والتّحقيق يقتضى أنّ الصّورَ هى إمّا المعلومُ ذاتُه، و إمّا ما يقومُ مقامه؛ والقائمُ مقامه إن لم يُعقل مطابقتُهُ للمعلوم بالحقيقة لم يكن العلمُ علماً؛ وإن عُقِل فقد أدرك ذاتُ المعلوم الّتى هى أحدُ المتطابقين مع ما يقومُ مقامَهما، وأنّ الإضافة ليست ممّا يحتاجُ إليها فى نفس العلم أو الإدراك، بل هى ممّا يجدّه العاقلُ لازماً للعلم والإدراك بعدَ تعقّلهما؛ وما يلزم الشّىء بعدَ تعقّله غيرُ ذات الشّىء و مقوّماته. فالعلمُ بالحقيقة هو الأمرُ الأوّل وحده، لكنّه لا يكونُ مضافاً إلىٰ شىء من المعلومات. أمّا إذا أضيف إلى المعلومات فيكونُ المرادُ إمّا الصّورَ، وإمّا الإضافاتِ وحدَها، وإمّا الأمرَ الأوّل مأخوذاً مع اعتبار الصّور والإضافات، فليتحقّق هذا.

فاذا تقرّرَ هذا. فالأولىٰ بنا أن نرجعَ إلىٰ ما نحن بصدده، ونُشيرَ إلى المسائل (التى) عدّدها صاحبُ الرّسالة ـ نُورِدَ مسألةَ مسألةً، ونذكرَ فيها ما ينبغى أن يذكر، ممّا يليقُ بذلك الموضع، علىٰ سبيل الإجمال، إن شاء اللّه تعالىٰ.

<المسائل الأربعُ والعشرون>

١٢ ـ قال: و يتفرّعُ علىٰ هذا الأصل مسائلُ:

١ـ فى قسمة العلم إلى الاقسام الّتى ينبغى أن تكونَ له.

٢ ـ فى أنّ العلم بانّ الشىء سيوجد هل هو نفسُ العلم بوجوده إذا وُجِدَ أو علم آخر؟

٣ ـ فى أنّ العلم بالمعدوم هل يقتضى ثبوته أو لا.؟

٤ ـ فى العلم الحاصل بديهةً ما سببُ حصوله؟

٥ ـ فى حصول العلم النظرىّ وكيفيّة لزومه؟.

٦ ـ فى أنّ العلمَ بالمقدّمتين هل يكفى فى حصول العلم الثّالث أم يتوقّفُ علىٰ علم آخر

٧ ـ فى أنّ العلمَ بالمقدمة الكليّة هو علمٌ بالنّتيجة بالقوّة أو بالفعل؟

٨ ـ فى أنّ الإدراك الحِسّىّ أمرٌ زائدعلى العلم أو هو نفسُ العلم؟.

٩ ـ فى أنّ الإدراك إن كان زائداً على العلم فهل يصحّ إثباتُه للبارى تعالىٰ أم لا؟

١٠ ـ فى أنّ الإدراك إن لم يكن زائداً على العلم، فهل يصحّ فى البارى أن يكون عالماً بالجزئيّات على الوجه الذى يعلمها عليه أم لا يعلمها إلّا علىٰ وجه كلىّ؟

١١ ـ فى أنّ العلمَ هل يصحّ أن يكونَ مؤثّراً كالقوّة أم لا؟

١٢ ـ فى أنّ العلمَ وإن لم يكن مؤثّراً كالقدرة فهل يصحّ أن يكون مخصّصاً كالإرادة أم لا

١٣ ـ فى انّ العلمَ بحقيقة العلّة هل يلزمُ منه العلم بالمعلول أم لا؟

١٤ـ فى أنّ علمه ـ سبحانه ـ هل هو ذاته أو لازم ذاته، و هل هو لازم واحد أو لوازم كثيرة مترتّبة أو دفعة؟

١٥ـ فى أنّ كونه تعالىٰ حيّاً هل يرجعُ إلىٰ كونه تعالىٰ عالماً أو هو وصف زائد علىٰ ذلك

١٦ـ فى أنّ كونه تعالى مُريدايرجع إلىٰ كونه عالماً أو هو أمر زائد عليه؟

١٧ـ فى أنّ الكلام زائدٌ على العلم أو هو نفس العلم؟

١٨ـ فى أنّه تعالىٰ يصحّ وصفُه بأنّه متكلم أزلاً أم لا؟

١٩ ـ فى أنّ علم البارى تعالىٰ إن صحّ أن يكونَ مؤثّراً فهل يصحّ أن يكونَ علمُه سبباً لوجود الممكنات كلّها و يتحقّق الجبْر، أولا يلزمُ ذلك؟

٢٠ ـ فى عنايته و لطفه و هدايته.

٢١ـ فى معنىٰ حكمته وجوده تعالىٰ.

٢٢ ـ فى معنىٰ قدرته و فاعليّته.

٢٣ـ فى معنىٰ أزليّته و وحدانيّته.

٢٤ـ فى أنّ جميع صفاته حقيقيّةٌ أوكلّها سلبيّة أو إضافيّة أو تنقسمُ صفاتُه إلى القسمين المذكورين ؟

فينبغى أن نتكلّم فى هذه المسائل علىٰ سبيل الاختصار، ليعرف صحّة ما ذكرناه، من أنّ هذه المسائل على الأصل الّذى قدمّناه.

المسألة الأولىٰ

فى قسمة العلم إلى الأقسام الّتى ينبغى أن تكون له

العلمُ عند المتكلّمين من المعتزلة علىٰ ضربين: ضرورىّ و مكتسب. والضّرورىّ ينقسمُ إلىٰ بديهىّ و غيره.

فالبديهىّ عندَهُم: كالعلم بأنّ «النّفى والإثبات المتناقضين لا يجتمعان و لا يرتفعان»، والعلم بأنّ «الكلّ أعظمُ من الجزء».

وأشباه ذلك ممّا يحصل عندهم للإنسان من فعل اللّه ـ تعالىٰ ـ ابتداءاً، و يُسمّىٰ عندهُم بديهيّاً، لأنّ البديهةَ عند أهل اللغة أوّل الشّىء، فلمّا كان هذا العلمُ للإنسان أوّلاً من غير اطّلاع علىٰ طريق يحصل منها سُمّى بديهيّاً.

و غيرُ البديهىّ من الضّرورىّ: العلمُ بالمحسوسات، و العلم بالمجرّبات، والعلم بالمتواترات عند أكثرهم، و يدخل فى العلم بالمحسوسات العلمُ بالوجدانيّات الّتى تدرك بمحلّ الحياة، كالعلم باللّذة و الألم، والعلم بالجوع والعطش، و غير ذلك من

الأحوال النّفسانيّة.

و يدخلُ فى الضّروريّات القصدُ بعلم المخاطبين، و تعلّق الفعل بالفاعلين، و حسن كثير من المُحسّنات، و قبح كثير من المُقبّحات، و جملةُ هذه العلوم تُسمّىٰ عللاً، و بها يصحّ اكتسابُ العلوم النّظريّة.

وأمّا المكتسبُ فعلىٰ ضربين: استدلاليّ و غير استدلاليّ، فالاستدلاليّ ما حصل من النّظر ابتداءاً، و المكتسبُ الّذى ليس باستدلاليّ ما حصل عن تكرّر النظر، فإنّه عندهُم لا يُسمّىٰ استدلاليّاً وسيأتى الكلام علىٰ ذلك فى فصل مفرد، إن شاء اللّه تعالى.

أقول: من العلم ما هو واجبُ الوجود بذاته، و هو علمُ الأوّل بذاته، الّذى هو عينُ ذاته؛ و منه ما هو ممكنُ الوجود بذاته، وهو جميعُ ما عداه، و ينقسمُ إلىٰ ما هو جوهرٌ، و هو علمُ العقول بذواتها، الّتى هى أعيانُ ذواتها؛ وإلىٰ ما هو عرضٌ، و هو العلمُ المكتسبُ.

فإذا سمّينا الصّور الذّهنيّة علوماً فتلك الصّورُ من حيثُ وجودِها فى الأذهان أو العقول متساوية الماهيّات للمُدركات، و من حيثُ هى كذلك فبعضُها جواهرُ و بعضُها أعراضٌ، لكن جواهُرها جواهرُ ذهنيّة وأعراضُها أعراضٌ ذهنيّة. و من حيثُ وجودها فى الخارج فالجميعُ أعراضٌ؛ لأنّها موجودة فى موضوع موجود فى الخارج هو الذّهن أو العقل، والموجودُ فى موضوع هو العرضُ، فهٰذه قسمةٌ.

وأيضا من العلم ما هو فعلىّ، ومنه ما هو انفعالىّ، ومنه ما ليس بأحدهما. أمّا الفعلىُّ فكعلم الأوّل بما عدا ذاته، و سائر العلل بمعلولاتها. وأمّا الانفعالىّ فكعلم ما عدا الاوّل بما ليس من معلولاته، ممّا يحصل بانفعالٍ للعالم وبارتسام صورٍ تحدثُ فى ذواتها أو آلاتها. وأمّا ما ليس بفعلىّ و لا انفعالىّ فكعلم الذّوات العاقلة بأنفسها و بالذّوات الّتى لا تغيبُ عنها و لا يكون تعقّلُها بها بارتسام صورة فيها.

و اعلم أنّ وقوعَ العلم على الأمور الثّلاثة المذكورة بالاشتراك، و علىٰ أفراد كلّ واحد من هذه الأقسام بالتّشكيك بوجوه: الأوّليّة و غير الأوّليّة، والأولويّة وغيرها،

والشّدّة والضّعف.

وينبغى أن يُعلمَ أنّ الواقعَ بالتّشكيك، كالبياض الواقع علىٰ بياض الثلج و بياض العاج، لا يمكنُ أن يكونَ ذاتُها مقوّماً لما يقع عليه؛ فإنّ الذاتيّات تُحمَلُ، بالسّواء وبالتّواطى، علىٰ ما هى ذاتيّات له.

فاذن لا شىء من الواقع بالتّشكيك علىٰ أشياء جنسٌ لها و لا فصلٌ و لا نوعٌ، وإنمّا هو خاصّةٌ أو عرضٌ عامّ لتلك الأشياء، و يكونُ كلّ واحد من تلك الأشياء نوعاً. مثلاً، بياضُ العاج نوع من اللون، و بياضُ الثلج نوع آخر، والبياضُ خاصّةُ اللون و عرضٌ عامّ لها.

و هكذا العلومُ هٰهنا أعراضٌ عامّة لما يطلق عليه اسمُ العلم، لا أنواع، ولا يشملها جنسٌ واحد، فهكذا يجبُ أن يُفهَمَ، وللعلم أقسامٌ أُخَرُ باعتباراتٍ أُخَرَ غير المفهومات.

المسألة الثانية

فى أنّ العلم بأنّ الشّىء سيوجد هل هو نفسُ العلم بوجوده إذا وُجِدَ أو هو علمٌ آخَرُ؟

قد مرّ أنّ العلم بالمعنى الّذى هو الأمر الأوّل لا يتكثّرُ، وإنمّا يتكثّرُ بالمعنى الذى يُطلقُ على الصّور أو الإضافات أنفسِها، أو بالمعنى المركّب من الأمر الأوّل مأخوذاً مع الصّور أو الإضافات، و هذا البحثُ إنّما يقعُ علىٰ هذا التقدير.

فنقول: من جمع القولَ بأنّ اللّه عالمٌ بالحوادث قبل حدوثها و القولَ بأنّه ـ تعالىٰ ـ لا يتغيّرُ فى ذاته ولا فى صفاته يلزمُهُ أن يقول: العلمُ بأنّ الشىء سيوجد هو نفسُ العلم بوجوده إذا وجد، لئلا يُنتقضَ أحدُ قوليه.

والتّحقيقُ فيه أنّ معنىٰ قولنا «إنّ الشىء سيوجد» هو أنّه ليس بموجود الآن وأنّه يصيرُ موجوداً فى الزّمان المستقبل، فالعلمُ به مشتمل على العلم بعدم الشّىء مقيّداً بالزّمان الحاضر و وجود له مقيّداً بالزّمان المستقبل. ووجودُ الشّىء من غير ملاحظة قيد جزءٌ من هذا المجموع.

ولا شكّ فى أنّ ماهيّة المجموع لا تكون ماهيّة أحد أفراده بعينه، وأنّ العلمَ بالمعنى الّذى يُعتبرُ فيه صورُ المعلومات أو الإضافة إلى المعلومات يختلفُ بالماهيّة باختلاف المعلومات بالماهيّة

المسألة الثّالثة

فى أنّ العلم بالمعدوم هل يقتضى ثبوته أم لا؟

قد مرّ فيما ذكره صاحبُ الرسالة ما فيه كفايةٌ فى هذا المعنىٰ، و نقول هُهنا: كلّ ما تعلّق العلمُ به فقد امتاز عمّا لم يتعلّق العلمُ به. ثمّ ذلك الامتيازُ لا يخلو إمّا أن يكونَ قد حصل له من جهة تعلّق ذلك العلم به فقط، أو لم يكن ذلك، بل كان حاصلاً له، و إن لم يتعلّق ذلك العلمُ به.

والأوّل لا يخلو: إمّا أن يكونَ حصولُ ذلك عند العالم فقط أو يكونَ مطلقاً، والأوّل يقتضى ثبوته فى العالم فقط، والباقيان يقتضيان ثبوته فى العالم و خارج العالم معاً.

فإذن، كلُّ معلوم ثابتٌ إمّا فى ذات العالم فقط، أو فى ذاته و خارج ذاته. والأوّل هو المسمّىٰ بالوجودالذهنىّ، والثانى بالذّهنىّ والخارجىّ، والثّبوت المطلق أعمّ من القسمين.

المسألة الرّابعة

فى العلم الحاصل بديهةً ما سبب حصوله؟

المتكلّمون يقولون: إنّ اللّه ـ تعالىٰ ـ يخلقُها علىٰ ما أجرى العادةَ. و أمّا الأوائل فيقولون: إنّ لجوهر الانسان قوّةَ قبول العلم بحسب الفطرة، وإلّا لما أمكن أن يصيرَ عالماً، والشّىء الّذى له قوّةٌ قبول شىءٍ آخر لا يخرجُ بنفسه من القوّة إلى الفعل، وإلّا لكان خارجاً فى أوّل فطرته، ومع ذلك يكون الشّىء الواحد فاعلاً و قابلاً معاً.

فإذنْ، السّببُ الفاعلىّ لحصول العلم البديهىّ فى الذّات القابلة الإنسانيّة ذاتٌ آخرُ خارجٌ عنها هى عالمة بالفعل، إمّا بذاتها؛ وإمّا بغيرها، و ينتهى إلىٰ ما هو عالم بالفعل بذاته.

و للقبول درجاتٌ مختلفة فى البُعد عن الحصول والقُرب منه، وإنّما يستعدّ القبول و يتدرّجُ من البعُد إلى القُرب من الحصول قليلاً قليلاً، لأسبابٍ مُقرّبة تُسمّىٰ مُعِدّاتٍ، و هى الإحساسُ بالحواسّ على اختلافها تارةً بعدَ أُخرىٰ، فيتمرّنُ علىٰ ذلك حتّىٰ إذا تمّ الاستعدادُ أفاضت الذّاتُ العالمةُ بالفعل التصوّراتِ الكليّةَ عليها، ثمّ التّصديقاتِ الأوليّةَ، و هى العلومُ البديهيّة، ولذلك قيل: «مَن فقد حسّاً فقد علماً، ثمّ ينضافُ إلىٰ تلك المُعِدّات، فيصيرُ الاستعدادُ أتمّ، وتحصل العلومُ التجريبيّة والحدسيّة و غيرُ ذلك، من العلوم الّتى هى مبادى العلوم النّظريّة.

المسألة الخامسة

فى حصول العلم النظرىّ و كيفيّة لزومه

الأشاعرُة يقولون: إنّ اللّه ـ تعالىٰ ـ يخلقهُ فى ذات العالم علىٰ ما أجرىٰ عادته. و المعتزلةُ تقول: إنّ النظر يولّدُ العلومَ النظريّة. وأمّا الأوائل فقالوا: كما أنّ الحسّ سببٌ مُعِدٌّ لحصول العلوم البديهيّة كذلك العلومُ البديهيّةُ أسبابٌ مُعِدّةٌ لحصول العلوم النظريّة، أمّا فى التّصوّرات فبالاقتران الحدّىّ أو الرّسمىّ، وأمّا فى التصديقات فبالاقتران القياسىّ أو الاستقرائىّ، والسّببُ الفاعلىّ فى الجميع هو المبدأ الأوّل، و العقول الفعّالة المجرّدة عن شوائب القوّة والإمكان.

المسألة السّادسة

فى أنّ العلمَ بالمقدّمتين هل يكفى فى حصول العلم الثّالث أم يتوقّفُ علىٰ علم آخر

المقدّمتان ما لم تتألّفا علىٰ وجهٍ مُنتج لم يحصل العلم الثّالث. ألا ترىٰ أنّ المعترضَ يستنتجُ من مقدّمات، يتسلّمها من المُجيب فرادىٰ، بالتأليف بينها بما يُناقِضُ بعضَ أوضاعه، فلو كان العلمُ بها كافياً فى حصول العلم الثالث لكان المسلّمُ لتلك المقدّمات مطّلعاً علىٰ تناقض أوضاعه؛ فإنّ العلم بالمقدّمتين لا يحتاجُ معه حصول العلم الثالث إلى العلم بمقدّمة أُخرىٰ، و لكن يحتاج إلىٰ أمر آخر هو التأليفُ بينهما.

المسألة السابعة

فى أنّ العلم بالمقدّمة الكليّة هو علم بالنّتيجة بالقوّة أو بالفعل ؟

ليس العلمُ بالمقدّمة الكليّة بالنّتيجة بالفعل؛ لأنّ النّتيجةَ تشتملُ علىٰ حدٍّ غير الّذى تشتملُ تلك المقدّمة عليها، بل ربّما كان قريباً من العلم بها بالقوّة، فإنّ من علم أنّ كلّ واحد من أشخاص الإنسان له قوّةُ التّعليم عَلِمَ بالقوّة أو بنوع قريبٍ من العلم بالقوّة أنّ كلّ واحد من زيد و عمرو كذلك. أمّا بالفعل فلا؛ فإنّ من لايعرفُ زيداً أصلاً لا يعرفُ مع علمه بهذه المقدّمة حاله.

المسألة الثامنة

فى أنّ الإدراك الحسىّ أمرٌ زائدٌ على العلم أو هو نفسُ العلم؟

المُدرَكُ بالحسّ هو الجزئيّات الشّخصيّةُ، كهذا اللون، و هذا الطعم، لا غيرُ، أمّا اللونُ و الطعْم المُطلقان فالمُدرِكُ لهما العقل الّذى يُميزّهُما عن الشّخصيّات المكتنفة بهما، و الجزئيّات الشّخصيّة لا يمكنُ أن تُدرَك بالحدود والبراهين، أو مايُشابهُها، لأنّهما يتألفان من التّصوّرات الكليّة.

والشّخصيّاتُ لا يمكن أن تُقنص بالكليّات، فإنّ الشّخصيّات معرضةٌ للتغيّر والتّشتّت بالعوارض الزّمانيّة والمكانيّة، ولا سبيل إلى اقتنائها إلّا بالإشارة الحسيّة أو ما يجرى مجراها، والكليّات بعيدة عن جميع ذلك، والحدّ والمحدودُ، والبرهانُ و ما عليه البرهانُ يجبُ أن يتطابقا و يتناسبا.

ثمّ إنّ الاصطلاح العامىّ والخاصىّ قد وقعا علىٰ إطلاق اسم العلم علىٰ هذا الصّنف من الإدراك، و لذلك لا يوصف الحيواناتُ العُجمُ بالعلم، مع كونها مُدرِكةً بالحواسّ، فإذن الإدراكُ الحسىُّ والعلمُ متباينان.

المسألة التاسعة

فى أنّ الإدراك إن كان زائداً على العلم فهل يصحّ إثباته للبارى تعالىٰ أم لا؟

الإدراكُ كالجنس للإدراك الحسّيّ والإدراك العلميّ، والإدراكُ الحسّيّ إنّما يحصل

بالآلات الجسمانيّة الّتى هى الحواسّ، والإدراكُ العلميّ إنّما يحصل للذّات العاقلة من غير آلة، و لذلك لا يدرك حسٌّ نفسَه ولا إحساسَه، فإنّه لا آلة تتوسّط بينه و بينها، و يُدرك الذّاتُ العاقلة نفسَهاو آلاتها و تعقّلاتها.

أمّاالبارى ـ تعالىٰ ـ فكلّ من يعتقدُ أنّه جسمٌ أو جسمٌ مباشرٌ للأجسام فقد يمكنُ له أن يصفه بالإدراك الحسّيّ، وكلّ من يُنزّههُ عن ذلك فقد يُنزّههُ أيضاً عن هذا الوصف.

و لمّا كان السّمعُ والبصرُ ألطفَ الحواسّ وأشدّها للعقل عُبّرَ بهما عن العلم فى كثيرمن المواضع، كما فى قوله، عزّ من قائل: «وَقالوا لو كنّا نَسمَعُ أو نَعقِلُ ما كنّا فى أصحابِ السّعير»[1] و فى قوله تعالى: «وَتَراهُم ينظرُونَ إليك وهُم لا يُبصِرُونَ»[2]. و فى غير ذلك من المواضع الّتى لا يمكن أنْ تُعَدّ. ولأجله و صفوا البارى ـ سبحانه ـ بالسّميع والبصير، دونَ الشامّ والذّائق واللّامِس، و عنوا بهما العلمَ بالمُسموعات والمُبصرات، و فرّقوا بينَ السّامع والسّميع، والمُبصر والبصير، و جميعُ ذلك من المباحث اللفظيّة.

وأكثرُ المتكلمين يخصّون الإدراك بالحسّيّ و يُنازعون فى (جواز) وصف البارى ـ تعالىٰ ـ به، ثمّ فى المراد منه إذا وصفوه، فيذهبُ بعضُهم إلى الإحساس، وبعضهُم إلى العلم بالمحسوسات.

المسألة العاشرة

فى أنّ الإدراك إن لم يكن زائداً علىالعلم فهل يصحّ فىالبارى أن يكون عالماً بالجزئيّات على الوجه الّذى يعلمُها عليه، أم لا يعلمُها إلّا علىٰ وجه كلىّ؟

أمّا الإدراكُ والعلمُ فقد تقدّم الكلامُ فيهما، وأمّا علمُ البارى ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات ففيه خلافٌ بينَ المتكلّمين والفلاسفة. و ذلك أنّ المتكلمين قالوا: إنّ البارى ـ تعالىٰ ـ يعلمُ الحادثَ اليومىّ على الوجه الّذى يعلمُ أحدُنا أنّه موجودٌ فى هذا الوقت، و لم يكن موجوداً قبله، و يمكنُ أن يوجدَ بعده، أولا يمكنُ.

---

١. القرآن الكريم، سورةالملك، (٦٧) الآية ١٠. ٢. القرآن، الاعراف (٧) الآية ١٩٨.

ثمّ إذا تنبّهوا بوجوب تغيّر العلم بالمتغيّرات حسبَ تغيّرها التزموا فى صفات اللّه تعالى ـ أو فى بعضها. فقال القائلون بالاضافات فقط: إنّ تغيّرَ الإضافات فى اللّه ـ تعالىٰ ـ جائزٌ عندَ جميع العقلاء، كالخالقيّة، والرّازقيّة، والإضافة إلىٰ كلّ شخص. و قال غيرُهُم: يجوزُ أن يكونَ ذاته محلاً للحوادث، كما جوّز طائفةٌ من الحكماء كونَهُ محلاً قابلاً لصور المعلومات غير المتغيّرة، و من لم يُجوّز التغيّر فى صفاته عاند فى هذا الموضع، وأنكر التغيّر اصلاً، و قال: العلمُ بأنّ الشّىء سيوجدُ هو العلمُ بوجوده حينَ وجد، إلىٰ أمثال ذلك من التمسّكات الواهية.

وأمّا الحكماء، فالظاهريّون من المنتسبين إليهم قالوا: إنّه ـ تعالىٰ ـ عالمٌ بالجزئيّات، على الوجه الكلىّ، لا على الوجه الجزئىّ.

فقيل لهم: لا يمكنُ أن ينكر وجودُ الجزئيّات على الوجوه الجزئيّة المتغيرة، وكلّ موجود فهو فى سلسلة الحاجة إلى البارى ـ تعالى ـ الّذى هو مبدأه و علتّه الأولىٰ، و عندكم انّ العلم التامّ بالعلّة التامّة مستلزم للعلم التّام بمعلولها، وأنّ علمَ البارى ـ تعالىٰ ـ بذاته أتمُّ المعلوم.

فانتُم بينَ أن تعترفوا بعلمه تعالىٰ بالجزئيّات على الوجوه الجزئيّة المتغيّرة، و بينَ أن تُقرّوا بانثلام إحدىٰ المقدّمات المذكورة، إذ من الممتنع أن يُستثنىٰ من الأحكام الكليّة العقليّة بعضُ جزئيّاتها الدّاخلة فيها، كما يُستثنىٰ من الأحكام النّقليّة بعضُها، لتعارض الأدّلة السّمعيّة. فهذه هى المذاهبُ المشهورة.

وأمّا التّحقيقُ فى هذا الموضع فيحتاجُ، كما قيل، إلىٰ لطفِ قريحةٍ، و لنُقدّم لبيانه ما نحتاجُ إليه، فنقول: إنّ تكثّر الأشياء إمّا أن يكونَ بحسب حقائقها، أو يكونَ بحسب تعدّدها مع اشتراكها فى حقيقة واحدة، والكثرة المتّفقة الحقيقة إمّا أن تكونَ آحادُها غيرَ قارّة، أى لا توجدُ معاً، أو تكونَ قارّة، أى توجُد معاً.

والأوّل من هذين القسمين لا يمكنُ أن يوجد إلّا مع زمان أو فى زمان؛ فإنّ العلّة الأولىٰ للتغيّر علىٰ هذا الوجه فى الوجود هى الموجودُ غيرُ القارّ لذاته الذى

يتصرّمُ و يتجدّدُ على الاتّصال، و هو الزّمان، و يتغيّر بحسبه ما هو فيه أو معه، تغيّراً على الوجه المذكور.

والثّانى لا يمكنُ أن يوجد إلّا فى مكان أو مع مكان، فإنّ العلّة الأولىٰ للتكثّر علىٰ هذا الوجه فى الوجود هى الموجودُ الذى يقبل الوضعَ لذاته، أى يمكن أن يُشارَ إليه إشارةً حِسّيةً، ويلزمه التجزّى بأجزاء مختلفة الأوضاع بالمعنى المذكور وبالمعنى الّذى يكونُ لبعض الأجزاء إلىٰ بعض نسبةٌ، بأن يكون فى جهةٍ من الجهات منه، و علىٰ بُعدٍ من الأبعاد دونَ تلك الجهة والبُعد، وكلّ موجود يكونُ شأنهُ كذلك فهو مادىّ.

والطبائعُ المعقولةُ إذا تحصّلت فى أشخاصٍ كثيرةٍ تكون الأسبابُ الأوّلُ لتعيّن أشخاصها و تشخصّها هى إمّا الزّمان، كما للحركات، أو المكان، كما للأجسام، أو كلاهُما، كما للأشخاص المتغيّرة المتكثّرة الواقعة تحتَ نوع من الأنواع.

وما لا يكون مكانيّاً ولا زمانيّاً فلا يتعلّقُ بهما، و يتنفّرُ العقل من إسناده إلىٰ أحدهما، كما إذا قيل: الإنسانُ من حيثُ طبيعة الإنسانيّة متىٰ يوجد أو أين يوجد، أو كون الخمسة نصفَ العشرة فى أىّ زمان يكونُ وفى أىّ بلدة يكون، بل إذا تعيّن شخصٌ منها، كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلّقُ بهما بسبب تشخّصهما.

وكونُ الأشخاص المتفقة الحقيقة زمانيّاً أو مكانيّاً لا يقتضى كونَ المختلفة الحقائق غيرَ زمانىّ و غيرَ مكانىّ، فإنّ كثيراً منها يوجد أيضاً متعلّقاً بالزمان و المكان، كالأجرام العلويّة بأسرها و كليّات العناصر السفليّة.

إذا تقرّر هذا فلنعد إلى المقصود و نقول: إذا كان المُدرِكُ أمراً متعلّقاً بزمانٍ أو مكانٍ، فإنّما تكونُ هذه الإدراكاتُ منه بآلة جسمانيّة لا غيرُ؛ كالحواسّ الظاهرة، والباطنة، أو غيرها، فإنّه يدركُ المتغيّرات الحاضرة فى زمانه و يحكمُ بوجودها، و يفوتُه ما كان فى زمان غير ذلك الزّمان و يحكمُ بعدمه، بل يقول: إنّه كان، أو سيكون، و ليس الآن؛ و يُدرِك المتكثّرات الّتى يمكنُ له أن يُشيرَ إليها و يحكمَ عليها بأنّها فى أىّ جهةٍ منه و علىٰ أىّ مسافةٍ إن بعد عنه.

وأمّاالمُدرِكُ الذى لا يكون كذلك، و يكون إدراكهُ تامّاً فإنّه يكونُ مُحيطاً بالكُلّ، عالماً بأنّ أىّ حادث يوجد، فى أىّ زمان من الأزمنة، وكم يكونُ من المدّة بينه و بين الحادث الذى يتقدّمُه أو يتأخّرُ عنه، و لا يحكمُ بالعدم علىٰ شىء من ذلك، بل بَدَلَ ما يحكمُ المُدرِكُ الأوّل بأنّ الماضى ليس موجوداً فى الحال، يحكمُ هو بأنّ كل موجود هو فى زمان معيّن لا يكونُ موجوداً فى غير ذلك الزّمان من الأزمنة الّتى [تكون] قبله أو بعده، و يكونُ عالماً بأنّ كلّ شخص فى أىّ جزء يوجد من المكان، وأىّ نسبة تكون بينه و بين ما عداه، ممّا يقع فى جميع جهاته، وكم الأبعادُ بينها جميعاً على الوجه المطابق للوجود، و لا يحكمُ علىٰ شىء بأنّه موجود الآن أو معدوم، أو موجود هناك أو معدوم، أو حاضر أو غائب؛ لأنّه ليس بزمانىّ و لا مكانىّ، بل نسبةُ جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبةٌ واحدةٌ.

وإنّما يختصُّ بالآن أو بهذا المكان أو ذلك المكان، او بالحضور والغيبة، أو بأنّ هذا الجسم قُدّامىّ أو خَلفىّ أو تحتىّ أو فوقىّ من يقع وجودهُ فى زمان معيّن أو مكان معيّن.

و علمه ـ تعالىٰ ـ بجميع الموجودات أتمّ العلوم وأكملُها، و هذا هو المفسّرُ بالعلم بالجزئيّات على الوجه الكلّى، وإليه أُشير بطىّ السّماوات الّتى هى جامعةُ الأمكنة والأزمنة كلّها كطىّ السّجلّ للكتب؛ فإنّ القارىء للسّجلّ يتعلّقُ نظرهُ بحرف حرف على الولاء، و يغيبُ عنه ما تقدّم نظره إليه أو تأخّر عنه. وأمّا الذى بيده السّجلُّ مطوياً يكونُ نسبتُه إلىٰ جميع الحروف نسبةً واحدةً، ولا يفوته شىءٌ منها.

و ظاهرٌ أنّ هذا النّوع من الإدراك لا يمكنُ إلّا لمن يكون ذاتُه غيرَ زمانىّ و غير مكانىّ، و يدرك لابآلة من الآلات ولا بتوسّط شىءٍ من الصّور، ولا يمكنُ أن يكون شىء من الأشياء، كلّيّاً كان أو جزئيّاً، علىٰ أىّ وجهٍ كان، إلّا وهو عالمٌ به، «فلا تَسقطُ مِن وَرَقَةٍ إلّا وَهُوَ يعلمُها، وَ لا حَبّةٍ فى ظُلُماتِ الأرض، وَلا رَطب ولا يابس، إلّا و جميعُها مُثبتٌ عندهُ فى الكتاب المبين»[1]. الّذى هو دفترُ الوجود، فإنّ وجودَ كلّ

١. مقتبس من القرآن الكريم، سورة الانعام (٦)، الآية ٥٩.

شيء - ممّا مضىٰ أو حضر أو يستقبل، أو يوصف بهذه الصّفات، علىٰ أيّ وجه كان - مُثبتٌ في جوهر عقليّ يُعبّرُ عنه بالكتاب المبين. أمّا العلمُ بالجزئيّات على الوجه الجزئيّ المذكور فهو لا يصحّ إلّا لمن يُدرِكُ إدراكاً حسّيّاً، بآلة جسمانيّة، في وقت مُعيّن و مكان مُعيّن.

وكما أنّ البارى - تعالىٰ - يقال: إنّه عالمٌ بالمذوقات، والمشمومات، والملموسات؛ ولا يقال: إنّه ذائقٌ، أو شامّ، أو لامسٌ، لأنّه مُنزّهٌ عن أن تكون له حواسّ جسمانيّة، ولا يثلمُ ذلك في تنزيهه بل يؤكّده، فكذا نفيُ العلم بالجزئيّات المشخّصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانيّة عنه لا يثلمُ في تنزيهه بل يؤكّده، ولا يوجُب ذلك تغيّراً في ذاته الوحدانيّة ولا في صفاته الذّاتيّة الّتي يدركها العقول، إنّما يوجبُ التغيّر في معلوماته ومعلولاته والإضافات الّتي بينه و بينها فقط. فهذا ما عندى من التّحقيق في هذا الموضع[1].

المسألة الحادية عشرة

في أنّ العلم هل يصحّ أن يكون مؤثّراً كالقوّة أم لا؟

الإيجادُ هو إصدارُ وجود الشّيء عن علّته، و العلمُ، كما سبق بيانه، هو حضورُه عنده. وإذاكان الشّيء قد صدر وجودهُ عن الشّيء فقد حضر عنده، فيكونُ باعتبار الصّدور عنه مقدوراً له، و باعتبار الحضور عنده معلوماً له. والجهة الّتي باعتبارها صدر تُسمّىٰ بالقدرة، والّتي باعتبارها حضر تُسمّىٰ بالعلم. والاعتباران عقليّان مُضافان إلىٰ شيء واحد من جهتين، إحداهماالفعل، و لم يتكثّرُ المتضائفان بسببه.

والقولُ بأنّ احَدَهُما هل يصحُّ أن يُضافَ إليه الآخَرُ من تلك الجهة التي هو عليها قولٌ باطلٌ، وهو بمنزلة أن يقال للأب جلس مقابلاً لابنه: «هل الأبُ من جهةِ الأبوّة هو

---

١. *نقل هذه المسألة عن هذا الكتاب الميرالداماد*في «القبسات» ص ١٢؛ و صدرالدّين الدشتكيّ الشيرازيّ في *«الحقائق المحمدية»* في إثبات البارى و صفاته، والملا صدرا الشيرازى في «الاسفار» ج ١، ص ٣٠١ و ج ٣ ص ٤٠٩.

المقابلُ». و تكثّر العلم والقدرة إنّما حصل[١] فى الموجودات الممكنة، فقاست العقول مبدأها الأوّل عليها، و وصفتهُ بالعلم والقدرة. والتّنزيهُ أن يقال: «سُبحانَ رَبك ربّ العزة عمّا يصفون»[٢].

و فرقٌ بينَ القدرة و بينَ الإيجاد أو التّأثير؛ فإنّ القدرة لا تقال إلّا عند كون المؤثّر بحيثُ يصحُّ عنه التّأثيرُ؛ والإيجادُ والتأثيرُ يعمّ ذلك، و يشمل كونَ الموجد أو المؤثّر بحيثُ يجبُ عنه الإيجادُ أو التأثيرُ، وإذا لحظ الإيجادُ من غير اعتبار العلم والإرادة فالأولىٰ أن يُوصَفَ بالقدرة؛ فإنّ الإيجادَ عندهما يصحّ، و عند العلم والإرادة يجبُ.

المسألة الثانية عشرة

فى أنّ العلم وإن لم يكن مؤثّراً كالقدرة فهل يصحّ أن يكونَ مخصّصاً كالإرادة أم لا

الإرادةُ فى الحيوان هو شوقٌ إلىٰ حصول المراد، أو داعٍ يدعو إلىٰ تحصيله لما يتخيّل أو يتعقّلُ من ملائمته. ولمّا كان دأبُ العقلاء أن يصفُوا بارئهُم بما هو أشرفُ طرفى النّقيض، و حسبوا أنّ كلّ ما يوجد بإرادة يكونُ أشرفَ ممّا يصدر الفعل عنه من غير إرادةٍ، فوصفوه ـ تعالى ـ بالإرادة، و هى أخصُّ من العلم و مترتّبةٌ عليه، لأنّ كلّ ما لا يُعلمُ لا يمكنُ أن يُراد، و قد يُعلمُ ما لا يُريدُ.

والمتكلّمون ذهبوا إلىٰ إثباتها، فمنهُم من قال: إنّها صفة زائدة على العلم، قديمة أو مُحدثة، يتخصّصُ بها المرادُ من المعلوم. و منهم من قال: إنّها علمٌ خاصّ بما فى وجود المخلوقات، من المصالح الرّاجعة إليهم، وهو الدّاعى إلى الإيجاد.

والحكماء زعموا أنّها العلمُ بنظام الكلّ على الوجه الأتمّ، وإذا كان القدرةُ والعلمُ شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النّظام الأكمل، كانت القدرةُ والعلمُ والإرادةُ شيئاً واحداً فى ذاته، مختلفاً بالاعتبارات العقليّة المذكورة[٣].

---

١. الاصل: و يكثر العلم والقدرة مماحصل، والمتن مطابق لما فى القبسات ص ٢١٣.
٢. *الصافات*، الآية ١٨٠.
٣. *القبسات*، ص ٢١٣ *والحقائق المحمدية*.

المسألة الثالثة عشرة

فى أنّ العلم بحقيقة العلة هل يلزم العلم بالمعلول أو لا؟

العلمُ التّام بالعلّة غيرُ العلم بالمعلول من حيثُ هى علّة فقط الّتى هى العلمُ بذات العلّة من حيثُ لها إضافة مّا إلىٰ معلولها، والإضافةُ لا تتحققُ إلّا بعدَ العلم بالمتضائفين. فإذن، العلمُ من هذه الجهة بالعلّة يستلزمُ العلمَ بالمعلول من حيثُ إنّه ذاتٌ مُضافةٌ إلىٰ علّتها من جهة المعلوليّة.

وأمّا العلمُ التامُّ بالعلّة، بأن يعلم ذاتَ العلّة و ماهيّتها، ولوازمها ومَلزوماتها، و عوارضها و معروضاتها، وما لها فى نفسها، ومالها بالقياس إلى الغير، فلا شكّ فى أنّ هذا العلمَ يستلزمُ العلمَ التامّ بالمعلوم، فإنّ ماهيّة المعلول من جملة لوازم العلّة التّامّة. و هٰهنا علمٌ آخرُ ناقصٌ بالعلّة، لا من حيثُ هى علّة، بل من حيثُ كونها ماهيّةً و حقيقةً، من غير أن يعرفَ لوازمَها و عوارضَها؛ و ذلك لا يوجبُ علماً بالمعلول، لا تامّاً ولا ناقصاً.

المسألة الرابعة عشرة

فى أنّ علمه ـ سبحانه ـ هو ذاتهُ أو لازمُ ذاته، و هل هو لازم واحد، أو لوازم كثيرة مترتّبة أو دفعةً؟

لا أحسبُ أن يحتاجَ من وقف علىٰ ما مضى ممّا أوردناه إلىٰ هذا السّؤال؛ والجوابُ أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بالوجه المحقّق هو ذاتُه، و بالوجه المحمول على الصّور والإضافات هو لوازم كثيرة مترتّبة، كما عليه الوجودُ كلّهُ.

المسألة الخامسة عشرة

فى أنّ كونه تعالى حيّاً هل يرجع إلىٰ كونه تعالىٰ عالماً أو هو وصفٌ زائدٌ علىٰ ذلك؟

المستندُ فى إثبات الحياة هو الّذى ذكرناه، و هو أنّ العقلاء قصدوا وصفه ـ تعالىٰ ـ بالطرف الأشرف من طرفى النّقيض، ولمّا وصفوه ـ تعالى ـ بالعلم و القدرة، ووجدوا

كلّ ما لا حياة له ممتنع الاتّصاف بهما وصفوه بالحياة، لا سيّما و هى أشرفُ من الّذى هو ضدُّها عندَهُم.

و نعم ما قال عالم من أهل بيت النّبوة، صلواتُ الله عليهم اجمعين: «هل يُسمّىٰ عالماً و قادراً، إلّا لأنّه وهب العلمَ للعلماء و القدرةَ للقادرين. فكلّ ما ميّزتموهُ بأوهامكم فى أدقّ معانيه، فهو مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم. و البارى ـ تعالىٰ ـ واهِبُ الحياة و مُقدّرُ الموت، و لعلّ النّملَ الصّغارَ تتوهّمُ أنّ للّهِ ـ تعالىٰ ـ زبانيين، كمالَها، فإنّها تتصوّرُ أنّ عدَمَهُما نُقصانٌ لِمَن لا تكونان له»[1]. هكذا حال العقلاء فيما يصفون اللّه ـ تعالىٰ ـ به فيما أحسِبُ، وإلى اللّه ـ تعالىٰ ـ المفزعُ.

المسئلة السادسة عشرة

فى أنّ كونه ـ تعالى ـ مُريداً يرجعُ الىٰ كونهِ عالماً أو هو أمرٌ زائدٌ عليه؟

كان الجواب منه جاء فى المسألة الثانية عشرة.

المسألة السابعة عشرة

فى أنّ الكلامَ زائدٌ على العلم أو هو نفسُ العلم؟.

الكلامُ فى الأصل هو المؤلّفُ من الحروف المسموعة الدّالّة بالوضع علىٰ ما قصد دلالتُه عليه، ليحصل التّفاهمُ بين أشخاص النّوع، ووجودُهُ لا يحصل إلّا بعدَ العلم بالمعانى و تقدير ترتيب أجزاء المؤلّف فى الذّهن، حتّىٰ يمكنَ أن يؤلّف الكلامُ منها، فبعضُ النّاس، كالمنطقيّين، يطلقونَ اسمَ الكلام علىٰ ذلك التّقدير فى الذّهن، وبعضهُم يطلقون علىٰ ذلك العلم.

والمتكلمون يصفونه ـ تعالىٰ ـ بالكلام، لورود الشّريعة بذلك؛ إذ لولاه لمّا توهّم

---

١. هذه المسألة منقولة فى «*مقتبس الاثر فى شرح الباب الحادى عشر*»، تأليف محمد هادى الطبسىّ من تلامذة المجلسىّ الثانى، فى نسخة مكتوبة فى سنة ١١٢١هـ و فى «*والحقائق المحمديه*» للسيد صدرالدين الشيرازى، و فى «*القبسات*» ص ٢٢٨.

العوامّ الوحيّ؛ فمن قائلٍ: إنّه هو العلمُ، و من قائل بأنّه زائدٌ على العلم، قديمٌ، غيرٌ مؤلّف و لا مسموع. ومن قائل: إنّه زائدٌ مُحدثٌ أو قديمٌ مؤلّف ليس بمسموع لكن يطابقه المسموعُ. ومن قائل: إنّه مؤلّف مسموع. والذّينَ يقولون مع ذلك بأنّه قديمٌ لا يفكّرون فى معنىٰ قولهم.

المسألة الثامنة عشرة

فى أنّه تعالى يصحّ وصفه بانّه متكلّم أزلاً أم لا؟

القائلون بقِدَم الكلام يحكمونَ بصحّته و وقوعه. والقائلون بحدوثِهِ يحكمون بامتناعه، و الكتبُ الكلاميّة مشحونةٌ بهذه المباحث وأمثالها.

المسألة التاسعة عشرة

فى أنّ علم البارى تعالىٰ إن صحّ أن يكون مؤثّراً فهل يصحّ أن يكون علمهُ سبباً لوجود الممكنات كلّها و يتحقق الجبرُ أولا يلزمُ ذلك؟

قد مرّ الكلامُ فى صحّة مؤثّريّة العلم وامتناعه. أمّا مسألةُ الجبر و إن طال الكلامُ فيها فليست بذلك الطول، و ذلك أنّ الحيوانَ لاشكّ أنّه قد يصدرُ عنه أفعال لا شعورَ له بها، فضلاً عن القدرة عليها والإرادة بها، و ذلك كالنّموّ وهضم الغذاء وأمثاله؛ و قد يصدرُ عنه أفعال يشعرُ بها ولكن ليست بإرادته، كنومه و يقظته وتنفّسه مطلقاً، لا من حيثُ وقوعها فى زمان بعينه، بل عرضه و زواله عنه. و قد يصدرُ عنه أفعال يشعرُ بها و تصدرُ عنه بحسبِ قصدهِ إلىٰ تلك، وصحّةُ صدورها عنه غيرُ قصده إليها، لأنّه ربّما يصحُّ صدورُ فعل عنه لايقصده، و ربّما يقصدُ أمراً ولا يصحُّ صدورهُ عنه.

و صحّةُ الصّدور واللاّصدور هو المسمّىٰ بالقدرة، و هى لا تكفى فى الصّدور، إلّا بعدَ أن يترجّح أحدُ الجانبين على الآخر، والتّرجيحُ إنمّا بالقصد الذى يُسمّىٰ بالإرادة أو بالدّاعى. و عند القدرة والإرادة يجبُ الصّدورُ، و عند فقد أحدهما أو كليهما يمتنعُ الصّدورُ.[1]

---

١. «*الحقائق المحمدية*» للسيد صدرالدين الشيرازىّ.

ولا تُصْغِ إلىٰ كلام يقول: يصدرُ الفعل من القادر من غير ترجيح أحد الطرفين، متمسّكاً بأمثلة جزئيّة؛ فإنّ الترجيحَ غيرُ العلم بالتّرجيح، و إنّه إنّما يحتاجُ إلىٰ وجود التّرجيح لا إلى العلم به. فكلّ فعل يصدرُ عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره، وكلّ ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره.

و سؤال السّائل: أنّه بعدَ حصول القدرة والإرادة هل يقدرُ على التّرك، كقول من يقول: الممكنُ بعدَ أن يوجد هل يمكنُ أن يكونَ معدوماً حال وجوده؛ ومُحالٌ أن تكونَ قدرتُه إنّما تحصلُ له بقدرته، وإلّا لتسلسل.

وأمّا الإرادةُ فربما تحصل له بقدرةو إرادة سابقة، كالمتروّى فى طلب أصلح الوجوه، فإنّه بعدَ علمه بالوجوه يقصدُ إلىٰ فرض و قوع واحد واحد منها بفكره، الذى يصدرُ عنه أيضاً باختياره، لينكشف الصّلاحُ والفسادُ فيها، فيحصل له إلارادةُ بما يراه أصلحَ.

و هذه الإرادةُ مكتسبة له. أمّا أسبابُ كسبها، وهى القدرةُ على الفكر وإرادتّه والعلومُ السّابقة، فبعضُها يحصلُ أيضاً بقدرة وإرادة، لكنّها لا تتسلسل، بل تقفُ عند أسبابٍ لا تحصل بقدرته وإرادته. ولا شك أنّ عند حصول الأسباب يجبُ الفعلُ و عند فقدانها يمتنعُ.

والذّى ينظرُ إلى الأسبابِ الأُوَلِ و يعلمُ أنّها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكمُ بالجبر. و هو غيرُ صحيح مطلقاً؛ لأنّ السّببَ القريبَ للفعل هو قدرتُه وإرادتُه. والذى ينظرُ إلى السّبب القريب يحكمُ بالاختيار. و هو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً، لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلّها مقدورةٌ و مرادةٌ. و الحقّ ما قاله بعضُهم [عليهم السّلام]: «لا جبرَ ولا تفويضَ ولكن أمرٌ بينَ أمرين»[1].

---

١. *التوحيد*، للصدوق، باب نفى الجبر والتفويض (٥٨): عن المفضل عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «لا جبر و لا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين. قال: مثل ذلك مثلُ رجل رأيته علىٰ معصية، فنهيته، فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية؛ فليس حيثُ لم يقبل منك كنتَ أنتَ الّذى أمرتهُ بالمعصية».

وأمّا فى حقّ الله تعالى، فإن أُثبتَ له قدرةٌ و إرادةٌ متباينتان لزم ما يلزم هٰهنا من غير إمكان نقص،[1] لكن صدور أفعاله ـ تعالىٰ ـ عنه ليس موقوفاً علىٰ كثرة، إنّما هى سببُ وجود الكثرة، فلا يتصوّرُ هناك إيجابٌ ولا اختيارٌ.

المسألة العشرون

فى عنايته ولطفه و هدايته

عنايتُه علمهُ بنظام الكلّ علىٰ ما هو عليه و نظامِ أمورِ كلّ جزءٍ نظاماً تابعاً لذلك النّظام و داخلاً فيه. ولطفُه تصرّفُه فى جميع الذّوات والصّفات دائماً تصرّفاتٍ كليّةً و جزئيّةً من غير شعور غيره بذلك. وهِدايتهُ هِبتهُ الشّعورَ لكلّ ذى شعور بما هو أليقُ به، ليطلبه، دونَ ما هو ليس أليقَ به.

المسألة الحادية والعشرون

فى معنى حكمته وجوده تعالىٰ

حِكمتُه: إيجادُه الموجوداتِ علىٰ أحكمِ وجهٍ وأتقنهِ، و سوقُ ما هو ناقصٌ منها من مبدأها إلىٰ كمالها، سوقاً ملائماً لها. و جودُهُ: فيضانُ الخير عنه، من غير بخل و منع و تعويض، علىٰ كلّ من يقدرُ أن يقبلهُ، بقدر ما يقبلهُ.

والقائلون بالصّفات المختلفة اختلفوا فى أنّ الصفات أقدَمُ من غيرها. فقال بعضهُم: العلمُ أقدَمُ، لأنّ القدرةَ تتعلّقُ بما يعلمُ إمكانَ وقوعه، لا غيرُ. و قال بعضهُم: القدرةُ أقدمُ، لأنّ المعلوم ما لم يصدر عنه لم يمكن تعلّقُ العلم به. و قال قومٌ: الجودُ أقدمُ، لأنّ الصّفات إذا كانت مُغايرةً للذّات كانت صادرةً عنه، والإصدارُ هو الجودُ؛ و كلّ هذه المباحث هوسٌ !.

المسألة الثانية والعشرون

فى معنى قدرته و فاعليّته

قد اتّضح لك ممّا مرّ أنّ القُدرةَ تقتضى صحّةَ الصدور، والفاعليّةَ تقتضى وقوعَ

---

١. *القبسات*، ص ٢١٣.

الصّدور، وإنّما يتحقّق الوقوعُ بانضمام الإرادة إلى القدرة، وإنّما يتحقّقُ الوقوعُ بانضمام الإرادة إلىٰ القدرة.

المسألة الثالثة والعشرون

فى معنىٰ أزليتّه و وحدانيّته

أزليّتُهُ: إثباتُ السّابقيّة له علىٰ غيره ونفيُ المسبوقيّة. و من تعرّض للزّمان أو الدّهر أو السّرمديّة فى بيان الأزليّة فقد ساوق معه غيره فى الوجود.

و وَحدانيّتُهُ: هى نفيُ ما عداه معه؛ فإنّ كلّ كثرة محتاجةٌ إلىٰ آحاد هى مباديها. والمبدأ الأول الّذى لا مبدأ له مُحالٌ أن يكونَ فيه كثرةٌ أو معه كثرةٌ بوجه من الوجوه، وإلّا لكان له مبدءاً، فلم يكن هو مبدءاً، وقد فُرِضَ مبدءاً. هذا خُلفٌ.

المسألة الرابعة والعشرون

فى أنّ جميع صفاته حقيقيّة أوكلّها سلبيّة أو اضافيةٌ

أو تنقسم صفاتُه إلى القسمين المذكورين؟

الصّفة أمرٌ يُعقلُ للشّىء ولا يمكنُ أن يُعقل إلّا معه و له، كما أنّ العرضَ شىء يوجد فى موضوع ولا يمكن أن يوجد إلّا فيه، ولا يلزمُ من أن يُعقل أمرٌ لشىء [أن] يكون ذلك الأمرُ موجوداً فى نفس الأمر وإن لم يُعقل، يدلّ علىٰ ذلك قولهم فى رسم المضاف: «إنّه الأمرُ الذى يُعقلُ بالقياس إلىٰ غيره، ولا يكون له وجودٌ سوىٰ معقوليتّه بالقياس إلىٰ غيره».

فالصّفاتُ الحقيقيّةُ: هى الّتى تعلقها العقولُ عندَ مقايسة غيره [تعالى] به، وكلها ثابتة فى العقل، موقوفة علىٰ وجود الغير على المقايسة بينه وبين الغير.

وأمّا الصّفاتُ الإضافيّةُ فهى شىء آخَرُ، وكأنّه يحتاجُ فيها إلىٰ شىء زائد على المقايسة المذكورة؛ مثلاً، الحياةُ تُعقلُ عند اعتبار صحّة القدرة والعلم له، و ليست بالإضافة إلىٰ شىء يكون بازائه، فهذه مقايسة بالعلم والقدرة. وأمّا الإضافيّةُ فككونه خالقاً ورازقاً، فإنهّما يُعقلان بالإضافة إلىٰ مخلوق و مربوب يكونان بازائه.

والسُّلوبُ أيضاً اعتباراتٌ عقليّة بالمقايسة إلىٰ أشياء لا وجودَ لها؛ ولا يلزمُ من الاتّصاف بالأنواع الثّلاثة تركّبٌ ولا كثرةٌ؛ وإذا نقص ما عداه عنه لم يثبت صفةٌ، لا حقيقيّة، ولا إضافيّة، ولا سلبيّة، وذلك النّقصُ هو التّوحيدُ؛ وما يكونُ فى نفس الأمر من غير تعقّل النّقص هو الوحدةُ.

قال رضى اللّهُ عنه: و ينبغى أن نتكلّمَ فى هذه المسائل علىٰ سبيل الاختصار، ليُعرفَ صحّةُ ما ذكرناه، من أنّ هذه المسائل تتفرّعُ علىٰ هذا الأصل الّذى قدّمناه.

أقولُ: الأصلُ الّذى تمهّد فى هذا الباب مُستغنٍ عن إيراد هذه المسائل، وإنّما أوردتُ هذه المسائل، اقتفاءً لكلام أهل البحث فى هذه المسائل.

و لنختم الكلامَ هٰهنا، واللّهُ وليُّ التّوفيق، والحمدُ للّه و صلواته علىٰ محمّد وآله، والسّلامُ علىٰ من اتّبع الهُدىٰ.

< ١٠ >

مباحثاتٌ بين الطوسيّ والكاتبيّ

<١> رسالةٌ في إثبات واجب الوجود

لنجم الدّين عليّ بن عمر الكاتبيّ القزوينيّ دبيران

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

أمّا بعدَ حمدِاللّه والثّناء عليه بما هو أهلهُ ومُستحقُّه، والصّلاةِ على نبيّه محمد وآله فهٰذهِ رسالة، حررّتُها بالتماسِ مَن شاركتهُم في البحث من العلماء ـ أدام اللّهُ فضائلهُم ـ في مباحثَ تَتعلّقُ بالبرهان الّذي ذكره الأوائل في إثباتِ مؤجودٍ واجبٍ لذاته.

اعلم أنّ الأوائل قالوا في إثبات هٰذا المطلوب العظيم: لا شَكَّ في وجود موجودٍ، فذلك الموجودُ إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوبُ، وإن كان مُمكناً لذاتهِ فقد افتَقَرَ إلى مُؤثّر.

فذلك المؤثّرُ إن كان واجباً لذاته فقد حصل المرام أيضاً، وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلىٰ مؤثّر. فذلك المؤثّر إن كان نَفسَ ما كان أثراً له لزم الدّورُ، وإنّه مُحالٌ، لأنّه حينئذ يتوقّفُ كُلٌّ منهُما على الآخَر، لوجوب تقدُّم المؤثّر بالذّاتِ على الأثر، ويلزَمُ عنه تقدُّم كُلّ واحد منهما علىٰ نفسه، لأنّ الموقوفَ على الموقوف على الشيء موقوفٌ علىٰ ذلك الشّيء.

وإن كان ذلك المؤثّرُ شيئاً آخرَ غيرَ ما هو أثرٌ لهُ، فلا يخلو: إمّا أن ينتهيَ إلىٰ موجودٍ واجبٍ لذاته؛ أو يتسلسلَ إلىٰ غير النّهاية. والأوّل فيه حصولُ المطلوب أيضاً؛ والثّاني باطل، وإلّا لحصل مجموعٌ مركّبٌ من أفراد مُتناهية، ولو كان كذلك لكان مُمكناً لذاته، لافتقاره إلىٰ أجزائه الّتي هي غيرُهُ، ووجوبِ استلزام الافتقار إلى الغير إمكانَ المفتقر.

وكُلُّ مُمكن لابُدَّ له من مُؤثّر، فلذلك المجموع مؤثّرٌ، فـذلك المـؤثّرُ إمّـا أن يكـونَ نَفسَهُ، أو أمراً داخِلاً فيه، أو أمراً خـارجـاً عـنهُ. والأوّلُ مُحالٌ؛ لوجـوب تـقدُّم المـؤثّر بالذّات على الأثر وامتناع تقدُّم الشّيء علىٰ نـفسه. والثّـاني أيـضاً مُـحال، لأنّ المـؤثّر في المجموع مؤثّر في كُلّ جزء من أجزائه، فلو كان أحدُ أجزاء ذلك المجموع مؤثّراً في ذلك المجموع لزم أن يكونَ مؤثّراً في نفسه ومؤثّراً فيما هو مؤثّرٌ فيه، وكُلٌّ منهما مُحالٌ؛ أمّا الأوّلُ فلامتناع تقدُّم الشّيء علىٰ نفسه، وأمّا الثّاني فلاستلزامه الدّورَ، وقد أبطلناهُ.

ولمّا بطل القِسمان الأوّلان تعيّن الثّالِثُ؛ وهو أن يكون المؤثّرُ في ذلك المجموع أمراً موجوداً خارجاً عن ذلك المجموع، والخارج عن جملة المـمكنات لا يكـونُ مُمكناً لذاته، وإلّا لكان داخلاً فيه، بل خارجاً عنه، وهو المطلوب.[1]

واعلم أنّ هذا الإيرادَ ليسَ وارداً على النّظم الطبيعيّ، لأنّ حاصلهُ يَرجعُ إلىٰ أنّه لو لم يكن شيء من ذلك الموجود ولا مؤثّرِه ولا مؤثّر مؤثّرِه واجباً لذاته، يلزمُ أحَـدُ الأمور الثّلاثة، وهو إمّا الدّورُ، أو وجودُ واجبٍ موجودٍ لذاته، أو التّسلسُل. والأوّل والثّالث باطلان، وفي الثّاني حصولُ المطلوب.

فنقولُ: لا نُسَلّمُ أنّ في الثّاني حصولَ المطلوب، فإنّهُ لا يلزمُ من وجود موجودٍ واجبٍ لذاته ـ علىٰ تقدير أن لا يكون شيءٌ ممّا ذكرتم من الأمور الثّلاثة واجباً لذاته ـ وجودُ موجودٍ واجبٍ لذاته في نفس الأمر. والمطلوبُ هو الثّاني لا الأوّل، وأمّا الثالثُ

---

١. الىٰ هُنا ينتهي ما رواه المؤلّف عن الحكماء القدماء من البرهنة علىٰ إثبات وجود واجب الوجود، و سوف يبدأ ممّا يلي ذلك بالإدلاء برأيه ومناقشاته لهٰذا البرهان، ثمّ بيان ما يرتأيه من البرهنة علىٰ المطلوب.

فلا نُسَلِّم أنّه باطِلٌ.

وما ذكروه لإبطالهِ لا يدلُّ على ذلك، لأنّهم جعلوا من لوازم التّسلسُل كونَ المجموع الحاصل من أفراده الغير المتناهية مُمكناً لذاتـه. ومن لوازم إمكان ذلك المجموع افتقارهُ إلى المؤثّر، و من لوازم افتقاره إلى المؤثّر أن يكونَ مَؤثَرهُ: إمّا نفسُ ذلك المجموع، أو أمراً داخِلاً فيه، أو أمراً خارجاً عنه. وإذا كان كذلك فلا بدَّ من إبطال كُلّ واحد من هذه الأمور الثّلاثة حتّىٰ ينتفي إمكانُ ذلك المجموع و يلزم من انتفائه انتفاء التّسلسل، لكنّهُم ما فعلوا ذلك؛ بل أبطلوا الأمرين الأوّلين.

وأمّا الأمرُ الثّالثُ، فقالوا: إنّ الخارجَ عن جملةِ المُمكنات يكون موجوداً واجباً لذاته، و هو قَولٌ حَقٌّ، و لكن لماذا يلزمُ منه [أن يكونَ الخارجُ عن هٰذا المجموع واجِباً لذاته؟ وإنّما يلزمُ ذلك أن لو كان] جملةُ الممكنات الموجودة واقعةً في هٰذه السّلسلة. و ذلك غيرُ معلوم؛ لاحتمال حصول سلاسل فوق واحدة، كُلُّ واحدة منها تشتملُ علىٰ بعض الممكنات الموجودة فقط، لا علىٰ كُلّها، سلّمنا ذلك، لكن من البيّن أنّ كون الخارج كذلك لا يدلُّ على إبطاله. وإذا لم يُبطِلوا لازماً من لوازم كون ذلك المجموع مُمكناً لا يلزم انتفاء إمكان ذلك المجموع، لجواز أن يكون لازم إمكان ذلك المجموع هو ذلك اللّازم فقط.

وأنا أقولُ: الطريقُ في ذلك ـ بعد إثباتِ صدق الشّرطيّة القائلة بأنّه لو لم يكن ذلك الموجودُ ولا مؤثّرهُ و لا مؤثّرُ مؤثّره واجباً لذاته، يلزمُ أحدُ الأمور الثّلاثة.

و هو إمّا الدّورُ، أو وجودُ موجودٍ واجبٍ لذاته، أو التّسلسُل الواحدُ إن كان جملةُ الممكنات الموجودة واقعةً في سلسلةٍ واحدةٍ، أو أكثرُ من التّسلسُل الواحد إن لم يكن كذلك ـ أنّ يقالُ: يلزمُ من صدق هٰذه الشّرطيّة أن يكـونَ فـي الوجـود مـوجودٌ واجبٌ لذاته، لأنّ اللّازم فيها إن كان هو الدّور، والدّور باطل، فينتفي ملزومه ويلزمُ من انتفائه أن يكون ذلك الموجودُ أو مؤثّرهُ أو مؤثّرُ مؤثّره واجباً لذاته.

وإن كان موجودٌ واجبٌ لذاته، فيُرَدّدُ إمّا في اللازم أو في الملزوم، ليحصل منه

وجودُ موجودٍ واجبٍ لذاته.

[ونقولُ ـ إنّ ذلك الموجودَ أو مؤثّره أو مؤثّر مؤثّره إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوبُ؛ وإن لم يكن شيء منها واجباً لذاته لزم أيضاً وجودُ موجودٍ واجبٍ لذاته لتحقّق ملزومه حينئذ،] لأنّ لازم هٰذا التّقدير إن كان واجبَ الوجود لذاته فظاهرٌ. وإن كان هو الدّور ـ وإنّه منتفٍ ـ فينتفي ذلك التّقدير.

وإن كان هو التّسلسل واحداً كان أو أكثر ـ من الأفراد الغير المتناهية ممكناً ـ فيكون ذلك التّقديرُ ـ أعني أن لا يكون ذلك الموجودُ أو مؤثّره و مؤثّر مؤثّره واجباً لذاتهِ ـ مُستلزماً لكون ذلك المجموع ممكناً، وإمكانُ ذلك المجموع مستلزمٌ لأن تكون علّته إمّا نفسَهُ، أو أمراً داخلاً فيه، أو أمراً خارجاً منه. كُلُّ ذلك على الوجه الّذي مرّ.

ثُمّ بعدَ ثبوت هاتين المُلازمتين ـ أعني مُلازمةَ إمكان ذلك المجموع لما ذكرنا من التّقدير، ومُلازمةَ أحد الأُمور الثّلاثة المذكورة لإمكان ذلك المجموع [لما ذكرنا من التّقدير ـ نقولُ: اللّازمُ لإمكان ذلك المجموع] إن كان أحدَ الأمرين الأوّلين وهُما باطِلان، فينتفي إمكانُ ذلك المجموع. و يلزمُ من انتفائه انتفاء التّسلسل، واحِداً كان أو أكثر، و من انتفائه انتفاء ما ذكرناه من التّقدير.

وإن كان اللّازمُ هو الأمرَ الثّالثَ كان هذا اللّازمُ لازماً للتسلسل المذكور، لأنّ المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء فنقول: التّسلسل ـ واحِداً كان أو أكثر ـ إمّا أن يكونَ باطلاً أو حقّاً، فإن كان باطلاً يلزم انتفاء ما ذكرنا من التّقدير لانتفاء لازمه، وإن كان حقّاً يلزمُ وجودُ موجودٍ واجبٍ لذاته، فعُلِمَ أنّ وجودَ موجودٍ واجبٍ لذاته لازمُ الثّبوت على جميع التّقادير.

وإن شئنا قرّرنا البُرهانَ على هٰذا الوجه و قُلنا: لو لم يكن في الوجود موجودٌ واجبٌ لذاته لزمَ انحصارُ الموجودات في المُمكنات، و لو انحصرت الموجوداتُ في المُمكنات لزم أحدُ المجموعات الثّلاثة، وهو إمّا انحصارُ الموجودات في المُمكنات مع الدّور، أو الانحصار المذكور إمّا مع تسلسُل واحد، أو مع تسلسلات

فوقَ واحدة. وهُما يُنتِجان: لو لم يكن فى الوجود موجودٌ واجبٌ لذاته يلزم أحدُ المجموعات الثّلاثة. وهو امّا انحصار الموجودات فى الممكنات مع الدّور أو هذا الانحصار إمّا مع انحصار تسلسُل واحد أو مع تسلسلات فوق واحدة.

أمّا الصّغرىٰ فضروريّة، وأمّا الكبرىٰ فلأنّ لكلّ واحد من تلك الممكناتِ عِلّة موجودةٌ ممكنة، و لتلك العلّةِ أيضا علّة أخرىٰ مُمكنة، و هَلمّ جَرّاً. إلىٰ غير النّهاية. فإن كان عِلّةٌ شيء من تلك العِلل ما هو معلولٌ لها ـ سواءٌ كانت بواسطة أو بغير واسطة ـ يلزم الدّورُ مع الانحصار المذكور، وإن كان غيره يلزم الانحصار المذكور إمّا مع تسلسُل واحِد إن كانت جُملة المُمكنات الموجودة واقعة فى سِلسلة واحدة، و إمّا مع تسلسلات فوق واحد إن لم يكن كذلك، ثُمّ نجعلُ هٰذه النّتيجة مُقدّمةً شرطيّة لقياس استثنائيّ، و يُستثنىٰ نقيضُ تاليها بأن قولَ: كُلُّ واحدٍ هٰذه المجموعات الثّلاثة باطلٌ:

أمّا الأوّل، فلأنّ المفتقرَ اليه مُتقدّمٌ على المُفتقر، ولو كان الشيء علّة لعلتّه أو علّة علّته يلزمُ افتقار علتّه أو علّته إليه، لكن علّته و علّة علّته مُتقدّمة عليه وهو مُتقدّم عليها حينئذ، و المُتقدّم على المُتقدّم مُتقدّم، فيلزمُ تقدّمُ الشّيء علىٰ نفسه، وإنّه مُحالٌ.

وأمّا الآخَران، فلأنّ أحدَ جزئى كُلّ واحد منهما ـ أعنى التّسلسل ـ واحداً كان أو اكثر ـ ملزومٌ لانتفاء الجزء الآخَر، لأنّه علىٰ تقدير التّسلسُل أو التّسلسُلات يحصلُ مجموعٌ مركّب من آحاد غير متناهية مفتقرٌ إلىٰ علّة، لافتقاره الىٰ أجزائه الّتى هى غيره واستلزام ذلك إمكانه.

و تلك العلّةُ استحال أن تكون نفسَهُ، و ذلك ظاهرٌ، لامتناع تقدُّم الشّيء علىٰ نفسه؛ و لا داخلاً فيه، لأنّ المؤثّر فى المجموع مؤثّر فى كُلّ واحد من أفراده. فلو كان الدّاخِلُ فى الشيء علّة له لزم كونُه علّةً لنفسه وإنّه مُحالٌ و عِلّة لعلّةِ علّتهِ، وهو أيضاً مُحالٌ، لاستلزامه الدّور الباطلَ.

ولمّا بطل هٰذان القسمان تعيّن أن تكونَ علّتهُ موجوداً خارجاً منه. والموجودُ الخارجُ من جميع الممكنات واجبٌ لذاته، فيلزم بطلانُ الانحصار. فعُلِمَ أنّ فرضَ

التّسلسُل واحداً كان أو اكثر، ملزومٌ لعدم الانحصار المذكور. ثُمّ بعد ذلك تُردّد إمّا فى الملزوم أو فى اللّازم ليلزم منه انتفاء المجموع جزماً.

هٰذا تقريرُ البُرهان على الوجهِ الواجب. و هو ضعيفٌ. لأنّ لقائلٍ أن يقولَ: لا نُسلّمُ أنّ المؤثّر فى المجموع مؤثّرٌ فى كُلّ جزء من أجزائه. ولِمَ لا يجوزُ أن يكون مؤثّراً فى المجموع من حيثُ هو مجموع و لا يكون مؤثّراً فى جميع أجزائه بأن يكونَ بعضُ أجزائه غنيّاً عن المؤثّر أو حاصلاً لمؤثّر آخر غير هٰذا المؤثّر.

ألا ترىٰ أنّ المجموعَ المركّبَ من جميعِ الموجودات، أعنى الواجِبَ لذاته والممكناتِ الموجودةَ بأسرها، ممكنٌ لذاته، لافتقاره إلىٰ أجزائه الّتى هى غيرهُ واستلزم ذلك إمكانه. و علّتهُ هى واجِبُ الوجود لذاته، و ليس علّةً لنفسهِ، لاستغنائه من العلّة.

لايُقالُ: نحنُ لا ندّعى أنّ المؤثّر فى المجموع مؤثّرٌ فى كُلّ جُزء من أجزائه، إلّا إذا كان المجموعُ مرّكباً من أفراد مُمكنة، وما ذكرته ليس كذلك، فلا يتوجّه نقضاً علينا.

لإنّا نقول: لا نُسلّمُ ذلك، و ما الدّليلُ عليه ؟. و لم لا يجوز أن يكون مؤثّراً فى المجموع من حيثُ هو مجموع، و لا يكون مؤثّراً فى جميع أجزائه، لحصول بعض أجزائه بعلّةٍ أخرىٰ غير هذا المؤثّر. وما ذكرناه من الصّورة علىٰ طريق النّقض تركناه واقتصرنا على المنع، فعليكم البرهانَ علىٰ ما ادّعيتموه.

علىٰ أنّا نقولُ: لو وجب أن يكون المؤثّرُ فى المجموع المُركّب من الآحاد الإمكانيّة مؤثّراً فى كُلّ جزء منه لزم أحدُ الأمرين و هو إمّا تقدّمُ المسبّب على السّبب التّام أو تخلّفُ المسبّب من السّبب التّامّ، و كُلٌّ واحد منهما مُحالٌ.

بَيانُ المُلازمة: أنّ المُركّبَ من جزئين، كُلّ واحد منهما ممكن إذا تقدّم أحدُ جزئيه على الآخرِ زماناً، كالسّرير، فأنّه تقدّم أحد جزئيه ـ و هو المادّةُ ـ على الجزء الآخَر، و هو الصّورة السّريريّة.

فالمؤثّر فيه إن كان مؤثّراً فى كُلّ واحد من جزئيه فلا يخلو. إمّا أن يوجد المؤثّر مع

الجزء المُتقدّم أو لم يوجد. فإن لم يوجد يلزم تقدّمُ المسبَّب على السّبب التّام، وإن وُجِدَ يلزم تأخّرُ المُسبَّب عن السّبب التّامّ. وأمّا إن كان كُلٌّ واحِد مِنهما مُحالاً فظاهِرٌ.

لا يُقالُ: نَحنُ نترُكُ ذلك كُلَّهُ ونَقولُ: المجموعُ المركّبُ من الآحاد الغير المتناهية مُمكنٌ، لما مرّ، وكُلّ ممكن لا بُدّ له من علّة تامّة. و نعنى بالعلّة التّامةِ جميعَ الامور الّتى يصدقُ علىٰ كُلّ واحِد منها أنّه مُفتقرٌ إليه. و تلك العلّة التامّة استحال أن تكونَ نفسَ ذلك المجموع ـ والعلم به ضروريٌّ ـ ولا أمراً داخلاً فيه؛ لا متناع أن يكون الدّاخلُ فى الشّىء علّةً تامّةً لذلك الشّىء؛ ضرورةَ توقّفه علىٰ بقيّة الأجزاء. ولمّا بطل هذان القِسمان تعيّن الثّالثُ، وهو أن تكون تلك العلّة أمراً خارجاً عنه، و يلزمُ من ذلك حصولُ المطلوب على الوجه الّذى قرّرناه قبلُ.

لأنّا نقولُ: إذا فسّرتُم العلّة بالعلّة التامّة فنقولُ: لم لا يجوزُ أن تكونَ العلّة التّامّة للشىء هى نفسَ ذلك الشّىء؟.

قوله: «العلم بامتناعه ضرورىّ»، قلنا ـ لا نُسلّمُ، فإنّه لو كان ممتنعاً لما كان واقعاً، وانّه واقع، فإنّ المجموعَ المُركّب من جميع المُمكنات ممكن، لما بيّنتُم. وكُلّ ممكن لا بُدّ له من علّة تامّة موجودة. فالعلّة التّامة لذلك المجموع استحال أن تكون أمراً داخلاً فيه، ضرورةَ توقّفه علىٰ غير ذلك الدّاخل، ولا أمراً خارجاً منه؛ لأنه متفاوت موجود خارج عن هٰذا المجموع. ولمّا بطل هٰذان القِسمان تعيّن أن يكونَ علّتهُ التامّةُ نفسَ ذلك المجموع.

لا يُقالُ: لو تسلسلت العلل والمعلولاتُ إلىٰ غير النّهاية من طرف المبدأ فلا يخلو: إمّا أن يكونَ بينَ المعلول الأوّل و بينَ كُلّ واحدة من عِلله الواقعة فى تلك السّلسلةِ عِلل متناهيةٌ أو لم يكن. والثّانى مُحالٌ، وإلّا لكان بينهُ و بينَ واحد من عِلله الموجودة فى تلك السّلسلة عِللٌ غيرُ مُتناهية. وذلك يستلزم انحصار الغير المُتناهى فيما بينَ طرفَين حاصِرَين، وإنّهُ مُحالٌ بالضّرورة والأوّلُ ـ وهو أن يكون بينَهُ و بيَن كُلّ واحد من عِلله الموجودة عِلل متناهية ـ و هو أيضاً باطِلٌ، لأنّه لو كان كذلك للزم مِنهُ كونُ الكُلّ

مُتناهياً، لوقوعه بينه وبينَ كُلّ واحِد من عِلله. و قد فُرِضَ غيرَ متناه، هٰذا خُلفٌ.

لأنّا نقولُ: لا نُسَلِّمُ أنّ القِسمَ الأوّل باطِلٌ. قوله: «لو كان كذلك يلزَم كونُ الكُلّ مُتناهياً»، قُلنا: لا نُسَلِّمُ. قوله «لوقوعه بينه و بين واحدة من عِلله»: مُقدّمة ممنوعة، بل هي عينُ النِّزاع، فانّا لو سَلّمنا هٰذه المُقدّمة لثبت مطلوبُكم جَزماً، لامتناع وقوع غير المُتناهي فيما بينَ طرفَي حاصِرَين.

لا يُقالُ لو تسلسلت العِلل والمعلولات إلىٰ غير النّهاية لحصلت هُناك جُملتان غيرُ مُتناهيتين من طرف المبدأ، مبدأ إحداهُما من المعلول الأوّل و مبدأ الأخرىٰ من المعلول الّذي بعدهُ بَعددٍ مُتناه.

و حينئذ لا يخلو: إمّا أن تَنطَبِقَ الجُملةُ الثّانيةُ على الجُملةِ الأولىٰ -علىٰ معنىٰ أنّ الشّيء الأوّل من الجُملة الثّانية تنطبق على الشّيء الأوّل من الجُملة الاولى بالتوَهُّم. والشّيء الثّاني على الشّيء الثّاني و هَلمَّ جرّاً، أولا تنطبِقُ.

فإن انطبقت يلزم أن تكون الجُملة الأولىٰ مُساوية للجملة الثّانية. لكنّ الجُملةَ الأولىٰ زائدة على الجُملة الثّانية بمقدار عددٍ غير مُتناه، فيلزمُ أن يكون الزّائدُ مُساوياً للناقص، وإنّه مُحالٌ. و إن لم تنطبق انطبقت الجُملةُ الثّانية من طرف المبدأ، والأولىٰ زادت عليها بمقدارٍ مُتناه، فيكونُ كُلٌّ واحدة منهما مُتناهيةً من طرف المبدأ: أمّا الثّانيةُ فلانقطاعها من ذلك الطرف، وأمّا الأولىٰ فلزيادتها عليها بمقدار مُتناه و وجوب تناهي الزائد على المتناهي بمقدار متناه، و قد فرضتا غير مُتناهيين من ذلك الطرف. هٰذا خُلفٌ مُحالٌ.

لأنّا نَقُولُ: لا نُسَلِّمُ وجوبَ انقطاع الجُملةِ الثّانية علىٰ تقدير عدم الانطباق علىٰ ما ذكرتُم من التّفسير. فإنّهُ يَحتَمِلُ أن يكونَ عدمُ الانطباق لعجزنا عن توهُّم الانطباق، فإنّ توهُّم انطباق غير المُتناهي علىٰ غير المُتناهي مُحالٌ. فلذلك لا يُنطبِقُ.

و نحنُ قد تكلّفنا لإثبات هٰذا المطلوب حُجّةً هكذا: «المُمكنُ من حيثُ إنّه ممكن موجودٌ. ويلزمُ منه وجودُ موجود لذاته.

أمّا المقدّمة الأُولىٰ، فلأنّ هذا الممكن موجود، والممكنٌ من حيث إنّه ممكنٌ جزءٌ من هٰذا الممكن، و جزءُ الموجود موجودٌ، فالممكنٌ من حيثُ إنّه ممكن موجودٌ.

وأمّا المقدّمةُ الثّانيةُ، فلأنّ المُمكِنَ من حيثُ هو ممكنٌ لمّا كان موجوداً فهو امّا واجبٌ لذاته أو ممكن لذاته.

فإن كان الأوّل فقد حصل المطلوبُ، وإن كان الثّانى فلابدّ له من علّة، لافتقار كُلّ ممكن إلى علّة تُوجِدُهُ، و تلك العلّةُ: إمّا نفسهُ ـ أعنى نفسَ الممكن من حيث هو ممكن ـ أو فردٌ من أفراده، أو هو موجود خارج عنه و عن أفراده.

و الأوّل مُحالٌ. لأنّ العِلّة بالذات مُتقدّمة على المعلول، والشّىء، استحال تقدّمهُ علىٰ نفسه. والثّانى أيضاً مُحالٌ، لأنّ كُلّ فرد من أفراده مُفتقرإليه؛ لوجوب افتقار الكلّ إلى الجزء، فلو كان فردٌ من أفراده علّةٌ له لكان هو مُفتقراً إلىٰ ذلك الفرد، لوجوب افتقار المعلول إلى العلّة، فيلزم افتقارُ كُلّ واحد منهما إلى الآخَر، و إنّه دورٌ مُحالٌ، لما عرفت، من استلزامه تقدُّمَ الشّىء علىٰ نفسه.

و لمّا بطل هذان القِسمان، تعيّن القِسمُ الثّالثُ، و هو أن يكون علّةُ الممكن، من حيثُ إنّه ممكن، موجوداً خارجاً عنه و عن أفراده، و كُلُّ موجود خارج عنه و من أفراده يكونُ واجباً لذاته، فثبت وجودُ موجودٍ واجبٍ لذاته، وهو المطلوبُ.

و هو أيضاً ضعيفٌ لأنّا نقولُ. لا نُسَلِّمُ أنّ الممكنَ من حيث هو ممكن جزءٌ من هذا المُمكن، بل هو اعتبار عقلىٌ عرض لكلّ فرد من أفراد الممكنات، و هو كونهُ بحالةٍ ليس وجودهُ ولا عدمهُ من ذاته، بل كُلُّ واحد منهما يحصلُ له لعلّة خارجة عن ذاته. و من البيّن أنّ هٰذا عقلىٌ لا وجودَ له و لا تحقّقَ فى الخارج، وإذا كان كذلك استحال أن يكون جزءاً ممّا له تحقّقٌ و ثبوتٌ فى الخارج.

و لنختم هذه الرّسالة بالتنبيه علىٰ بحث شريف يتعلّقُ بالجواب الّذى ذكره الإمام فى كتاب المعالم من حجّة الحكماء فى إثبات قِدَم العالم.

قال الحكماء: كُلُّ ما يتوقّفُ عليه كونُ البارى تعالىٰ مُوجِداً للعالم حاصِلٌ فى

الأزل، ومتىٰ كان كذلك كان العالَمُ قديماً.

بيانُ المقام الأوّل: أنّه لو لم يكن كذلك لتوقّف كونُ الباري مُوجِداً للعالَم علىٰ أمر حادث، و ذلك الحادثُ يتوقّفُ وجودهُ علىٰ حادث آخرَ، وإلّا لكان وجودُه موقوفاً علىٰ غير الحادث، وكُلُّ ما هو غيرُ حادث قديمٌ، و لو كان كذلك لزم قِدَمُهُ، لوجوب استلزام قِدَم العلّة و قِدَم الشّرائط قِدَمَ المعلول، فالحادثُ قديمٌ. هٰذا خُلفٌ.

و ذلك الحادثُ يَتوقّفُ علىٰ حادثٍ آخَرَ، فقبلَ كُلّ حادثٍ حادث آخر لا إلىٰ نهاية. وإنّهُ مُحالٌ.

وأمّا بيانُ المقام الثّاني، فلأنّهُ ـ حينئذ ـ و جب أن يمتنع تَخلُّفُ العالَم عن اللّٰه تعالىٰ، وإلّا لجاز أن يوجد العالمُ عن اللّٰه تعالىٰ ـ مع تلك الأمور الأزليّة ـ تارةً ولا يوجد أُخرىٰ. وإذا كان كذلك كان اختصاصُ أحد الوقتين بالإيجاد دونَ الوقت الآخَر، إن كان لا بمُخصّصٍ لزم التّرجيحُ من غير مُرجّح، وإنّه مُحالٌ بالضّرورة، وإن كان بمُخصّص لم يكن جميعُ ما كان يتوقّفُ عليه كونُ الباري تعالىٰ مُوجِداً للعالَم حاصِلاً في الأزل، و قد فرضناه حاصلاً فيه. هذا خُلفٌ مُحال.

أجاب الإمامُ من هٰذه الحُجّة وقال. لو صَحّ ما ذكرتُم لزم دوامُ جميع الممكنات بدوام الباري تعالىٰ، و لو كان كذلك لوجب أن لا يُوجَدَ للعالَم تغيّرٌ أصلا، وإنّه مُحالٌ.

و اعلم أنّ هٰذا نَقضٌ إجماليٌّ على الحُجّة المذكورة لِلحكماء، و توجيهُهُ أن يقالَ، لو صحّ جميعُ مقدّمات ما ذكرتم من الدّليل لزم أن يكون جميعُ الموجودات الممكنة حتّى الحوادث اليوميّة أزليّةً.

لا يقال: كلّ ما يتوقّف عليه كونُ الباري تعالىٰ مُوجِداً لهٰذا الحادث اليوميّ حاصِلٌ في الأزل، و متىٰ كان كذلك كان الحادثُ اليوميُّ قديماً، و نُبيّنُ كُلّ واحد من المقامين بعين ما ذكرتموه من البُرهانين المذكورين، لصدقِهما من غير تفاوت أصلاً. ولمّا كان هٰذا باطلاً، فكذا ما ذكرتموه.

وأنا أقولُ: للحكماء أن يدفعوا هٰذا النّقضَ من أنفسهم و يقولوا على الدّليل

المذكور لبيان صدق المقام الأوّل: لم لا يجوزُ أن لا يكونَ جميعُ ما يتوقّف عليه كونُ الباري تعالىٰ مُوجِداً لهٰذا الحادث أزليّاً؟.

قولُهُ: «لو كان كذلك لتوقّف كُلُّ حادث، علىٰ حادث، وذلك الحادث توقف علىٰ حادث آخر قبله وإلّا لكان أزليّاً. و ذلك الحادث الثانى علىٰ حادث آخر قبله. فقبل كلّ حادث حادثٌ آخرُ لا إلىٰ نهاية. إنّه مُحالٌ»

قُلنا: لا نُسلّمُ كونَ ذلك مُحالاً، بل هو عينُ مذهبنا، فإنّ عندنا قبلَ كُلّ حركة حركةٌ إلىٰ غير النّهاية، و الحركات المُعيّنة كلُّها حادثةٌ. و لا يمكنُ للمتكلّم أن يقولَ مثلَ ذلك؛ لأنّ الحكيمَ يقولُ: لو لم يكن جميعُ ما يتوقّفُ عليه كون الباري موجداً للعالم حاصلاً فى الأزل لتوقّف علىٰ حادث، وذلك الحادثُ علىٰ حادث آخَر؛ فقبلَ كُلّ حادثٍ حادثٌ لا إلىٰ نِهاية. وهو مُحالٌ علىٰ مذْهبك ومُعتقدك، والمُتكلمُ لا يمكنهُ إنكارُ ذلك. فالحاصِلُ أنّ الحكيم إنّمَا استعمل هٰذه المقدّمةَ علىٰ سبيل الإلزام على الخَصم، والمُتكلّمُ يَحتاجُ إلىٰ إقامة البُرهان على استحالة ذلك، وإذا كان كذلك تمّ البُرهان المذكور للحكيم دونَ المُتكلّم.

وإذا عرفتَ هذا فنقولُ: الأولىٰ أن يُقالَ فى جواب ما ذكروه من الشّكّ: لِمَ قُلتم بِأنّ التّرجيحَ من غير مُرجح مُحالٌ؛ فإنّ القادر المُختار عندنا يُرجّحُ أحدَ مقدوريه على الآخَر من غير مُرجّح. ألا ترىٰ أنّ الهارِب من السّبع إذا عنّ له طريقان مُتساويان، و الجائع إذا قدّم إليه رغيفان متساويان، فإنّ كُلّ واحِدٍ مِنهُما يَختارُ أحدَهُما دونَ الآخَر من غير مُرجّح، لِمَ قُلتُم بِأنّهُ ليس كذلك، لا بُدّ لهُ من دليل. و ليكن هذا آخِرَ ما أردنا إيراده فى هذه الأوراق، والحمدُ لواهب العَقل بِلا نِهايةٍ. و الصّلاة علىٰ محمّد بغير عدد وغاية، والسّلام.

<٢>التعليقات علىٰ مباحث رسالة الكاتبيّ لنصير الدّين الطوسيّ

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

قال ملكُ الحكماء المحققين، نصيرُ الملّة والدّين، محمّد بن محمّد بن الحسن

الطوسيّ، رحمه الله: طالعتُ الرسّالة التّي عملها مولانا الإمام الكبير، نجم الملّة والدّين، عزّ الإسلام و المسلمين، أفضل العالم، علىّ الكاتبيّ القزوينيّ ـ أدام اللّهُ أيّامَهُ ـ فى المباحث المتعلّقة بإثباتِ و اجبِ الوجود لذاته ـ جلّت أسماؤهُ ـ فوجدتُها مشحونةً بغُرَرِ الدُّرَر، مشتملةً علىٰ فرائد الفوائد، وأدبتّها، وأوردتُ ما سَنَحَ لى فى كُلّ موضع ممّا يتعلّق بإيراد المُستفيدين، لا ردّ المعُترضين، ليتحقق لى حقيقةُ الحقّ فى ذلك، واللّه المُوفّقُ والمُعينُ، وها هى قولهُ بألفاظه:

قالَ: «أمّا بَعدَ حمدِ اللّه و الثّناءِ عليه بما هو أهلهُ و مُستحقّهُ، و الصّلاةُ علىٰ نبيّه محمّد وآله ه فهٰذه رسالةٌ ـ إلىٰ قوله ـ و الخارجُ عن جُملة المُمكنات لا يكونُ مُمكناً لذاته، وإلّا لكان داخلاً فيه، بل خارجاً عنه، و هو المطلوب».

أقولُ: بعضُ هٰذا البرهان يَحتاجُ إلىٰ تقرير زائد، و لنُقدّم علىٰ ذلك مُقدّمةً: هى أن نقولَ: كُلُّ سلسِلَة مُترتّبة من علِل و معلولات يكون كُلُّ عِلّةٍ تامّةً فى إفادةِ معلولها، وفيها علّةٌ هى أُولىٰ العلِل.

فتلك السّلسلةُ المتّصلةُ بعد أُولى العلِل منها ـ سواءٌ كانت مُتناهيةً فى الجانب الآخر أو غير مُتناهية ـ لا تستندُ بجُملتها وأجزائها إلىٰ غير ما فُرِضَ فيه أولى العِلل؛ وإلّا لم تكن العلِلُ تامّةً، ويجبُ بحُصول آحاد السلسلة جميعاً حصولُ جُملتها.

فإن لم تكن فيها عِلّة هى أُولى العلِل، بل كانت العلِلُ مُتصاعدةً فى جانب العِلّية إلىٰ ما يتناهىٰ ـ فلا تكونُ لتلك السّلسلة ولا لأجزائها عِلّةٌ يُمكنُ أن يَستند إليها الآحادُ و لا الجُملة؛ لأنّ الخارجَ منها لا يصلحُ لأن يكونَ عِلّةً لها، وإلّا لاجتمع على الشّىء عِلّتان مُستقلّتان، فإنّ جميعَ الأجزاء كانت علّةً مُستقلةً، وكُلُّ فردٍ من آحادها أوكُلُّ جُملة هى جزءٌ من السّلسلة لا يصلحُ لأن تكونَ علّةً تامّةً لها، فإنّها لو كانت عِلّةً لكانت، أوّلاً، لعِلتّها المستقلّة القريبة و هى الأجزاء بَجميعها، و لو كان كذلك لكان ذلك الفردُ أو تلك الجُملةُ عِلّةً لنفسها و لعِللها، و هو مُحال.

واذا تقرّرت هٰذه المقدّمةُ، تيسّر إبطالُ التّسلسل فيها، و هو بأن يُقالَ. فتلك

السّلسلة لا مبدأ لها، ولأنّ السّلسلةَ فُرِضَت موجودةً، فتكونُ: إمّا واجبةً وإمّا مُمكنةً، ومُحالٌ أن تكون واجبةً، لافتقارها وافتقار أجزائها إلىٰ مبدأ، ومُحالٌ أن تكونَ مُمكنةً وإلّا لكان لها مبدأٌ، لا فتقار كُلِّ مُمكن إلىٰ مبدأ يوجِدُهُ، و قد ثبت أنّ مثل هٰذه السّلسلة لا مبدأ لها، هٰذا خُلفٌ.

وإن أردنا أن لا نتعرّضَ لإبطال التّسلسل، قلنا: إنّ هٰذه السّلسلة مُمكنة، و كُلّ مُمكن فله مؤثّرٌ، فلهذه السّلسلة مؤثّرٌ، و لا يجوزُ أن يكونَ المؤثّرُ فيها ما هو داخِلٌ فيها فقط، لأنّه لو كانت الأجزاء جميعاً وهي مُمكنة لكان المؤثّرُ فيها أمراً خارجاً منها، و لا يجوزُ أيضاً أن يكونَ فردٌ منها أو جملةٌ داخلةٌ فيها مؤثّراً لها، لما مرّ.

فإذن لها مؤثّرٌ من خارج، و من هٰذا وحده لا يلزمُ أن يكونَ الخارجُ منها واجباً إلّا بعد أن يُقالَ. كُلُّ مُمكن يُفرَضُ من جُملة المُمكنات الموجدة فهو مُحتاجٌ إلىٰ مؤثّر، و الكلامُ في المؤثر كما ذكر هٰهُنا، لأنّه ينتهي إلىٰ واجب، أو يلزم الدّورُ أو التّسلسلُ، و الكلامُ في المؤثر الخارجيّ من السّلاسل الغير المُتناهيّة، كالكلام في أفراد الممكنات، و يلزمُ من الجميع أن يكون خارجُ جميع الممكنات موجوداً، هو مبدأها، و الخارجُ من الممكنات لا يكونُ ممكناً، بل واجباً، فهٰكذا ينبغي أن يُقرّر كلامُهُم.

قولُهُ: «واعلَم أنّ هٰذا البُرهانَ ليس و اردا على النّظم الطبيعيّ ـ إلىٰ قوله: ـ لجواز أن يكونَ لازمُ إمكان ذلك المجموع هو ذلك اللاّزم فقط».

أقولُ: وأنا ذكرتُ بيانَهُم لذلك، وإنّما اقتصرُوا علىٰ واحدة من التّسلسلات لكونِ الجَميع في الحُكم عليها بافتقارها علىٰ أمر خارج واحِداً، وكذلك الحكمُ علىٰ تلك الأمور الخارجة إن كانت مُمكنةً إلىٰ أن ينتهي إلى الواجب لذاته.

قَولُهُ: «وأنا أقولُ: الطريقُ في ذلك بعدَ إثباتِ صدق الشّرطيّة القائلة بأنّهُ ـ إلىٰ قولهُ ـ فعلم أنّ وجودَ موجودٍ واجبٍ لذاته لازمٌ للثّبوت علىٰ جميع التّقادير».

أقولُ: وهٰذاالبُرهانُ ممّا يُصحّحُ الصّورةَ وليس فيه ما يتعلّقُ بالمادّة و صحتّها أو فسادها.

قولُهُ: «وإن شئنا قرّرنا البُرهانَ المذكورَ علىٰ هذا الوجه، و قلنا ـ إلىٰ قوله ـ هٰذا تقريرُ البرهان على الوجه الواجب».

أقولُ: و هٰذا البيانُ أيضاً لتقرير صورة القياس، و ليس فيه تعرّضٌ لبيان الكلام فى مادتّه التّى يقعُ فيها التّنازع.

قَولُهُ: «وهو ضعيفٌ، لأنّ لقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنّ المؤثّر فى المجموع مؤثّر فى كُلّ جزءٌ من أجزائه ـ إلىٰ قولهُ ـ و ليس علّة لنفسه، لاستغنائه عن العلّة».

أقولُ: المؤثّرُ التّامُّ القريبُ فى المجموع لا يمكنُ أن يكونَ شيئاً غيرَ أجزائه جَميعاً، و ذلك لأنّه إذاكانَ شيئان أحدُهُما مُتقدّمٌ بالذّات على الآخَر، وكان المُتقدّمُ لا يُمكنُ أن ينفكّ عن المُتأخّر وجوداً و عدماً، كان المُتقدّمُ علةً تامّةً للمُتأخّر، وإذا كان ذلك كذلك فالمجموعُ موجودٌ و مُتأخّرٌ بالذّات عن جميع أجزائه، وجميعُ الأجزاء مُتقدّمةٌ عليه ومُمتنعةُ الانفكاك و جوداً و عدماً.

فإذن، جميعُ الأجزاء علّة تامّة للمجموع، و لا يجوزُ أن يكونَ غيرُ الأجزاء للمجموع مؤثّراً آخَرَ، لامتناع توارُدِ العلّتين علىٰ معلول واحد.

فإن قيل: ربّما يكونُ مع الأجزاء هيأة أو تركيبٌ، فيحصل المجموعُ منهما أو معهما.

قُلنا: إن كانت الهيأةُ والتّركيبُ أمرين مُغايرين للأجزاء كانت الأجزاء أجزاء مادّيةً، و تلك الهيأة والتّركيب جزء صورّى، و حينئذ يكون معنى الأجزاء التّى أخذناها بعضَ الأجزاء، ونحنُ أردنا بالأجزاء جميعَها. وإن لم يكونا مُغايرين للأجزاء فلا يمكن أن يستدعى مؤثّراً.

ثُمّ إنّ الأجزاء لو احتاجت جميعاً إلىٰ مؤثّر كان المؤثّرُ فيها جميعاً مؤثّراً فى المجموع بتوسّطها، وإن لم تكن مُحتاجةً لم يكن المؤثّرُ فى المجموع مؤثّراً فى كُلّ جزء من أجزائه، و ذلك لعدم احتياج الأجزاء إلى المؤثّر.

قولُهُ: «لا يُقالُ: نحنُ لا ندعّى أنّ المؤثّر فى المجموعُ مؤثّر فى كُلّ جزء من أجزائه ـ إلىٰ قوله ـ فعليكُم البُرهان علىٰ ما ادّعيتموهُ».

أقولُ: نَحنُ بَيّنا أنّ العلّة التامّةَ لوجود المجموع هى جميعُ أجزائه، لا غير، والعلّةُ التامّةُ لجميع الأجزاء ـ إذا كانت الأجزاء مُمكنةً ـ هى علّةُ الأجزاء، وبعدَها و بتوسّطِها علّةٌ للمجموع.

فقد تبيّن أنّ الموضعَ الذّى يُبحَثُ عنه كونُ المؤثّر فى المجموع مؤثّراً فى كُلّ أجزائه. وهٰهُنا لا يُتصوّرُ أن يكونَ المؤثّرُ فى المجموع من حيثُ هو مجموعٌ شيئاً غيرَ الأجزاء، لأنّ المؤثّر فى العِلل و المعلولات المترتّبة لا يكونُ غيرَ آحادها المترتّبة، وعلّة التّرتيب هى الأجزاء أنفسَها من حيثُ هى عِللٌ ومعلولاتٌ.

فقد تبيّن أنّ فى الموضع الذّى نحنُ فيه تكونُ العلّةُ المؤثّرةُ فى المجموع مُؤثّرةً أوّلاً فى الأجزاء، لاغيرُ.

قولُهُ: «على أنّا نقولُ: لو وجب أن يكونَ المؤثّرُ فى المجموع المُركّب من الآحاد الإمكانيّة ـ إلىٰ قوله: ـ وأمّا إن كان كُلُّ واحد منهما مُحالاً فظاهِرٌ».

أقولُ: إنّا قُلنا: المؤثّرُ التّامُّ فى المجموع هو المؤثّرُ التّامُّ فى جميع أجزائه، و لم نقل: هو المؤثّر التّامّ فى بعض أجزائه فقط حتّىٰ يلزمَ ما قلتُم، و المؤثّر التّامّ فى مادّة السّرير لا يكونُ مؤثّراً تامّاً فى السّرير، وإذا انضاف اليه المؤثّرُ التّامُّ فى صورة السّرير صار المجموع مُؤثّراً تامّاً فى السّرير و فى أجزائه.

ولسنا نَعنى هٰهُنا بأنّ المؤثّرَ التّامّ فى المجموع هو مؤثّرٌ تامٌّ فى الأجزاء إنّه يكونُ بعينه فى كُلّ جزء مُؤثّراً بالذّات، بل نعنى به أنّه يشتملُ على المؤثّرات التّامّة فى جزء جزء، وإن كان المؤثّرُ فى جزء غير المؤثّر فى جزء جزء أو فى المجموع، فإنّ ذلك ممّا لا يُنافى غرضَنا.

قولُهُ: «لا يُقالُ: نحنُ نتركُ ذلك كُلّه و نقولُ ـ الىٰ قوله: ـ تعيّن أن يكونَ عِلّته التامّة نفسَ ذلك المجموع».

أقولُ: فى القسمة المذكورة ـ و هى أن يكون العِلّةُ التّامةُ للمجموع إمّا أن يكونَ نفسَ ذلك المجموع وإمّا داخلاً فيه وإمّا خارجاً عنه ـ موضعُ نَظَرٍ، لأنّ الدّاخِلَ إمّا أن

يكونَ بعضَ ما هو داخلٌ فيه أو جميعَ ما هو داخل فيه. ولا يلزمُ من أن لا يكون بعضَ ما هو داخل فيه عِلّةً أن لا يكونَ جميعُ ما هو داخل فيه عِلّةً، فإنّ الحَدَّ التّامَّ المُشتملَ علىٰ جَميع أجزاء الحدود عِلّةٌ بالاتّفاق، لتصوُّر المحدود المجتمع من تلك الأجزاء، و الآحادُ الّتي هي أجزاء العَشَرة كُلّها علّة لوجود العشرة من غير أن يكون بعضُها عِلّة لها. فالقولُ بأنّ نفْس الشّيء يكونُ عِلّةً له قَولٌ مُحالٌ مُناقِضٌ لنفسه و هو لا يلزمُ من فساد قسمين إذا كان لهما ثالثٌ.

قولُهُ: «لا يُقالُ: لو تسلسلت العِلَلُ و المعلولاتُ إلىٰ غير النّهاية من طرف المبدأ ـ إلىٰ قوله: ـ لامتناع وقوع غير المُتناهي فيما بين طرفَي حاصِرَين».

أقولُ: العِلّةُ في بُطلان القسم الأوّل أنّ القولَ «بأنّ الكُلّ واقِعٌ بينَ المعلول الأوّل و بَينَ واحد من العِلل الموجودة كلامٌ غَيرُ مُحصّل، لأنّ الشيء الواقع بينَ شيئين إنّما يقعُ بينَ الشيئين مُعيّنين، وكُلّ ما وقع بعد المعلول الأوّل لا يجبُ أن يقعَ بينه و بين شيء مُعيّن، لأنّه علىٰ تقدير المُتناهي. و علىٰ تقدير عدم التّناهي لا يكونُ بعد الكُلّ شيءٌ حتّىٰ يُمكن أن يُتصوّرَ أنّ الكُلّ يقعُ بينَ المعلول الأوّل و بينَ شيء غيره.

قَولُهُ: «لا يُقالُ: لو تسلسلت العِلَلُ و المعلولات إلىٰ غيرالنّهاية الىٰ قوله: فلذلك ينطبق».

أقولُ: عجزُنا عن توهّم الانطباق لا يدلُّ على امتناع الانطباق، فانّ لنا أن نقولَ: إمّا أن يمكنَ أن تنطبقَ إحدى الجُملتين علىٰالأخرىٰ أو لا يُمكن.

و على تقدير الانطباق يكونُ وجودُ المقدار المُتناهي في إحداهما و عدمه مُتساويين، و هو مُحالٌ، و علىٰ تقدير امتناعه يكون العلّة في امتناع الانطباق كون إحداهما غير مُساوية للأخرىٰ إذهُما من جنس واحد من حيثُ هُمامعدودان، و عدم المُساواة بسَبَبِ وجود المِقدار المُتناهي الذّي لو لم يكن في إحداهُما لكانتا مُتساويتين، فإذن إحداهما ناقصة والأخرىٰ زائدة، والنّاقصة مُتناهية، والزّائدة بمقدار مُتناه مُتناهيةٌ، فإذن هُما مُتناهيتان.

و قد قِيلَ عَلَيهِ: إنّ الزّيادةَ و النّقصانَ و قعا فى الجانِبِ المُتناهى، لا فى الجانب الغير المُتناهى، ولا يلزمُ منه كونُ الناقص مُتناهياً، و لا كون الزّائد مُتناهياً أيضاً، إذ لا تفاضُلَ بينَهُما فى ذلك الجانب، وكذلك كونُ الحاصل من تضعيفِ الألف مِراراً غيرَ مُتناهية ناقِصاً من الحاصل من تضعيف الألفين مِراراً غير مُتناهية لا يُنافى عدمَ تناهيهما، لوقوع الزّيادة والنّقصان فيهمامن الجهة التّى هُنالكَ بتلك الجهةِ متناهيين يوجبُ لا تناهيهما لا غيرُ.

والجوابُ عَنهُ: إنّ لنا أن نتصوّرهُما بحيثُ يكونُ الانطباق فى الواقع ووقوع الزّيادة والنّقصان فى الجهة التّى هُما بتلك الحهة غيرُ مُتناهيين، و ذلك بأن نقولَ: إن كانت عِلّ و معلولاتٌ مُترتّبة بلا نهاية فى جانبٍ من جانبى التّصاعُد والتّنازل كانت تلك المراتبُ بعينها باعتبار سلسلة لِلعلل غير مُتناهية فى أحد الجانبين، و باعتبار آخرَ سلسلة للمعلولات كذلك، وكانت السّلسلتان مُتطابقتين لا فى الفرض فقط، بل فى وجود تلك المراتب، وكان مع ذلك لا تنطبقُ عِلّة فى مرتبة علىٰ معلولها، بل إنّما تنطبقُ علىٰ كُلّ معلول عِلّتها المُتقدّمة عليها بمرتبة.

فإذا رجعت إحدىٰ تلك المراتب، وأُمعِنَ فى السّير فى جانب التّصاعُد إلى العِلل مُعتبرين تطابق السّلسلتين، وجب ازديادُ مراتب العِلل علىٰ مراتب المعلولات بواحدةٍ أبداً دائماً، وإلّا لبطلت العِلّيّة والمعلوليّة و وارتفع وجوبُ التّقدّم والتّأخر اللّازمين لهما، وهذا الانطباقُ واقعٌ فى الوجوب والازدياد فى الجانب الذّى فرض فيه عدمُ التّناهى قطعاً، وهو مُقتضٍ لكون ما هو غير متناه مُتناهياً، هٰذا خُلفٌ. فإذن لا يمكنُ أن يوجد عِلّ ومعلولاتٌ مُترتّبةٌ لا نهايةَ لهُما، وهو المطلوبُ.

قَولُهُ: «ونَحنُ قد تكلّفنا لإثباتِ هٰذا المطلوبِ حُجةً هكذا ـ إلىٰ قوله ـ مِمّا له تحقّقٌ و ثبوتٌ فى الخارج».

أقولُ: المُمكنُ من حيث إنّه مُمكنٌ لا يكونُ موجوداً ولا معدوماً ولا جزءاً من هٰذا المُمكن، ولا يصحّ عليه القسمة بأنّه واجب أو ممكن. و ذلك الممكن المقيّد بهذه

الحيثيّة لا يصحُّ أن يُوصَفَ بشيءٍ غيره؛ فإنّ معناه هو المُمكنُ بشرط أن لا يكون مع غيره، والمُمكنُ الذّي يوصَف بالموجود هو المأخوذُ بلا قيد، من غير أن يُقيّد بعدم القيد، بل مع تجويز تقييده ولا تقييده.

وهٰذا المُمكنُ يكونُ جزءاً من المُمكن الموجود، ولا يصحُّ قسمةُ الموجود مَعَ مُلاحظة الإمكان بالواجب والمُمكن، لأنّ المورد للقسمة يجبُ أن يكونَ مُشتركاً، ولا يكون المُمكنُ الموجُودُ مُشتركاً بينَ المُمكن والواجب.

وإذا أُخِذَ الموجودُ وقُسِمَ إلى الواجب والممكن فلا يصحُّ أن يكونَ الممكنُ من قسم الواجب، بل يكون المُمكنُ هو المُمكن الموجود، و هو مُفتقرٌ إلىٰ علّة لا فى كونه مُمكناً، فإنّ علّة كونه ممكناً هى ذاتُه، بل فى كونه موجودا، و يجوزُ أن يكونَ عِلّتهُ مُمكناً موجوداً آخرَ غيرَهُ، و لا يكونُ ذلك الآخَرُ فرداً من أفراده، بل يكونُ مُغايراً له، و قد عرض لها الوجودُ، وحينئذٍ يعُوَدُ البُرهانُ الأوّلُ علىٰ وجوبِ إنهاء العِلل الممكنة إلى واجبٍ لذاته.

قَولُهُ: «ولنختم هٰذه الرسالةَ بالتّنبيه علىٰ بحث شريف ـ إلى قوله: ـ و ليكن هٰذا آخِرَ ما أوردنا إيرادهُ فى هٰذه الأوراق».

أقولُ: القولُ بجواز ترجُّح أحد المُتساويين من غير مُرجّح مُخالِفٌ لبديهة العقل، وتجويزهُ يُؤدّى إلىٰ وجود المُمكن الذّى يتساوى طرفا الوجودِ والعدم بالقياس إليه من غير مُوجِدٍ، والفَرقُ بينَ المسألتين مُشكِلٌ.

والقولُ ـ بأنّ هُناك فاعِلاً يُرجّحُ أحدَ الطرفين من غير استحقاق، وهٰهُنا ليس فاعِلٌ، فلا يترجّحُ أحدُ الطرفين ـ غيرُ مؤثّر فى الفرق؛ لان الفاعِل فُرِضَ مُتساوىَ النّسبة إلى الطرفين.

والاستدلالُ بالهارب من السّبع والجائع لا يدلُّ علىٰ عدم المُرجّح، بل إنّما غايتُه عدمُ العلم بالمرجّح، ولا يجبُ فى كُلّ ما لا يعلمُ وجودُه.

وهٰذه مسائلُ قد قال بها طائفةٌ من المتكلّمين المُتقدّمين.

والمحصّلون منهُم لا يذهبون إليه، ولذلك أثبتوا الإرادةَ ليصير أحدُ طرفَي الفعل والتّرك المُتساويين بالنّسبة إلى القادر مُترجّحاً بها.

والمختارُ عندهم في هٰذا الموضع، بعد أن أنكروا القولَ بالعلّة والمعلول علىٰ ما هو مذهبُ الحكماء، أن قالوا: كُلُّ ما يتوقفُ عليه كونُ الباري ـ تعالىٰ ـ مُوجِداً للعالَم كان موجوداً في الأزل، وكان من جملة ذلك داعيه ـ تعالىٰ ـ إلى الإيجاد، والدّاعي لا يتعلّقُ بإيجاد موجود، بل يُشترَطُ في تحقّقه كونُ ما يدعو إليه معدوماً، فلهذا امتنعَ كونُ العالَمِ قديماً.

وأمّا تخصيصُ إيجاده بوقتٍ دون وقتٍ، فلا يقولون به، لأنّ الوقتَ جزءٌ من العالَم، و لا يُتصوّرُ تخصيصُ إيجاد العالَم بجزء منه، فإنّهُ يُوجِبُ تقدُّم المخصّص علىٰ نفسهِ، وهو مُحالٌ، و هٰذا ما عندي فيه، واللّٰهُ أعلَمُ.

<٣> مناقشات نجم الدين الكاتبيّ لتعليقات نصير الدين الطوسيّ

﴿بسم اللّٰه الرحمن الرحيم﴾

قال الإمام ملك الحكماء، نجم الملّة والدّين الكاتبيّ القزوينيّ ـ رحمه اللّٰه ـ بعدَ حمد مُوجِد الكُلّ والثّناء عليه، والصّلاةِ علىٰ نبيّه محمّد وآله:

فاعلَم أنّهُ قد اتفّق مِنّي أن كتَبتُ كلماتٍ على البراهين التّي ذكرها الحكماء لإثبات واجب الوجود لذاته ـ جلّت عظمتهُ ـ بالتماس بعضِ الإخوان في أوراقٍ، واتّفق أن تشرفّت تلك الأوراقُ بمُطالعة المولى المعظم، الإمام الأعظم، سلطان العلماء و الحكماء المحققين، أفضل المتقدّمين والمتأخّرين، نصير الملّة والحقّ و الدّين، برهان الإسلام والمسلمين، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ ـ أدام اللّٰهُ تعالىٰ ظِلاله و ضاعف جلاله ـ وأجابَ عنها بجواباتٍ حقيقة، وأوردَ عليها سؤالاتٍ دقيقة، وبيّن في أثناء تلك الأجوبة والأسئلة تحقيقات و تدقيقات و تقريرات، تَعجِزُ العقولُ الكاملةُ عن فهمها، والخواطرُ التّامّة من دركها وضبطها.

فلمّا ظفرتُ بمُطالعتها و تشرّفتُ بالوقوفِ عليها، رأيتُ الواجبَ الاقتصار ـ علىٰ

تلك الفوائد النّفيسة الشريفة، والتّمسُّك بما نبّه عليه من الحقائق والدّقايقِ اللطيفة، إلّا أنّهُ ـ أدام اللّهُ تعالىٰ ظِلّه ـ لكمال لطفهِ و تربيتهِ لأهل العلم وطَلَبة الحقّ، بالغ فى الإشارة إلىٰ ما تُخَيِّلَ لى فى تلك الفوائد.

فشرعتُ بمُقتضىٰ إشارتهِ فى ثبت ما تُخُيِّلَ لى و كتابتهِ، مُعترفاً بالقُصور والعَجز عن دركهِ كنه ما ذكره وحقّقه، مُلتمساً من لطفهِ. لعَميم وإنعامهِ الجَسيم إزالةَ تلك الخيالات عنّى، واللّهُ المُوفّقُ لِلصواب.

قولُهُ ـ دام ظِلّه: «أقولُ: بعضُ هذا البرهان يحتاج إلىٰ تقرير زائد ـ إلىٰ قولهِ ـ: ـ والّإلم تكن العِللُ تامّةً».

أقولُ: إن أردتُم بكون العلّة الأولىٰ علّةً لما بعدَها من السّلسلة المُتّصلة ولأجزائها أنّها هى المُعطيةُ لوجود تلك الجُملة و لجميع أجزائها؛ علىٰ أنّا لو فرضنا وجودها عذا ما حصلت أجزاء تلك الجُملة على الترتيب المذكور؛ و بواسطةِ حصول جميع أجزائها حصلت الجُملة ـ فهو حَقٌّ. وإن أردتُم به أنّها علّة تامّة لحصول كُلّ واحد من أجزاء هٰذه الجُملة لها فهو ممنوعٌ، وظاهرٌ أنّهُ ليس كذلك.

أما الأجزاءُ، فلأنّ العلّة لكلّ واحد من الأجزاء التّى بينه و بينها واسطةٌ هى جميعُ ما تقدّمه من العِلل. وأمّا الجُملةُ، فلأنّ العلّة التّامّة لها هى ما فرضناه مبدأً أوّلاً مع جميع أجزائها ـ وإن سَلّمنا استحالةَ إسناد هٰذه الجُملة وإسناد أجزائها إلىٰ شىء غير العلّة الأُولىٰ ـ و لكن أىُّ مدخل لصدق هٰذه المُقدّمة فى إثباتِ واجبِ الوجودِ لذاته، وأىُّ افتقار للدّليل المذكور إليها.

وأمّا قولُهُ ـ أدام اللّهُ ظِلّه ـ: «فإن لم تكن فيها عِلّةٌ هى أولى العِلل ـ إلىٰ قوله: ـ لكان ذلك الفردُ أو تلك الجُملةُ علّة لنفسها ولِعللها، و هو مُحالٌ».

قُلنا: لِمَ قُلتُم بأنّ السّلسلة المذكورة لا تكونُ لها علّة تَستَنِدُ إليها الآحادُ و لا الجُملةُ.

قولُهُ: «لأنّ الخارجَ منها لا يصلُحُ أن يكونَ عِلّةً لها، وإلّا لاجتمع على الشّىء علّتان مُستقلّتان».

قلنا: لا نُسلِّمُ.

قَولُهُ: «فإنّ جميعَ الأجزاء كانت علّةً مُستقلّةً».

قلنا: لا نسلّمُ؛ فإنّ ذلك لا يثبتُ إلّا بعد بيان أنّ علّتها لا يجوزُ أن تكونَ أمراً خارجاً عنها و لا داخلا فيها، فلو تمسّكتُم به فى إبطال أنّ علّتها لا يجوزُ أن يكون أمرا خارجاً عنها كان ذلك مُصادرةً على المطلوب. سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ علّتُها شَيئاً من آحادها أو جُملةً هى داخلة فيها.

قَولكم: «لأنّه لو كان علّةً لكانت أوّلاً علّةً لِعلّتها المُستقلّة القريبة وهى الأجزاء جَميعاً، و لو كان كذلك لكان ذلك الفردُ أو تلك الجُملةُ علّة لنفسها و لعللها، و هو مُحالٌ».

قُلنا: لا نُسلّمُ صدقَ هٰذه المُلازمة، وإنّما تصدقُ أن لو وجب أن تكونَ علّةُ المجموع علّةً لكُلّ جزء منها، و هو ممنوع، و هل المَنعُ الّذى قام علىٰ ذلك البُرهان والمَعركة العظيمة إلّا ذلك، فكيف تأخذونها مُقدّمةً بيّنةً من غير تعرُّض لبُرهان عليها.

قولُهُ ـ أدام اللّه ظِلّه ـ: «وإذا تقرّرت هٰذه المُقدّمةُ ـ إلىٰ قوله: ـ لا مبدأ لها».

قُلنا: لا نُسلّم أنّه لا مبدأ لها، و ما ذكر تموه ـ بعدَ تسليم ما فيه من المنع والمُصادرة على المطلوب ـ يقتضى أنّه لا يجوزُ أن يكونَ مبدؤها غيرَ آحادها، و لا يلزمُ من ذلك أن لا يكونَ لها مبدأ؛ لجواز أن يكونَ مبدؤها جميعَ آحادها، كيف وأنتُم اعترفتُم بصدق هٰذه المُقدّمة و تمسّكتُم بها، و لئن سلّمنا أنّه لا مبدأ لها، و لكن لماذا يلزمُ أن تكونَ باطلةً؛ بل يوجَب كونُها حَقّةً ثابتةً.

قَولُهُ ـ أدام اللّهُ ظِلّه: «لأنّ السّلسلة فُرِضَت موجودةً ـ إلى قوله ـ: هٰذا خُلفٌ».

قُلنا: الّذى يُفهَمُ من هذا الكلام أن هٰذه السّلسلة المُركّبة من الآحاد الغير المُتناهية غيرُ موجودة، لأنّها لو كانت موجودةً فإمّا أن تكونَ واجبةً لذاتها أو مُمكنةً، وكلاهُما مُحالان. أمّا المُلازمة فظاهرة.

وأمّا انتفاء القِسم الأوّل فلأنّها لو كانت واجبةً لذاتها لما افتقرت إلىٰ غير ذاتها؛

لكنّها افتقرت إلىٰ أجزائها؛ وأجزاؤها إلىٰ مبدأ و المفتقرُ إلى الغير استحال أن يكونَ واجباً لذاته. وأمّا انتفاء القِسم الثانى فلأنّها لو كانت مُمكِنةً لكان لها مبدأ؛ لافتقارِ كُلّ مُمكن إلىٰ مبدأ يوجده. و ذلك باطل؛ لأنّا بيّنّا أن هٰذه السّلسلة لا مبدأ لها، فنقولُ: لا نُسَلِّمُ با ستحالة كونها مُمكنةً.

قَولُهُ ـ أدام اللّه ظِلّه: «لو كانت مُمكنةً لكان لها مبدأ؛ لافتقارِ كُلّ مُمكن إلىٰ مبدء يُوجِدُهُ».

قُلنا: نَعَم؛ ولِمَ قُلتُم: بأنّه لا مبدأ لها، و ما ذكرتمُوهُ لبيان ذلك فقد مرّ ما عليهِ.

قَولُهُ ـ أدام اللّه ظلّه: «وإن أردنا أن لا نتعرّضَ لإبطال التّسلسل قلنا: إنّ هٰذه السّلسلة مُمكنة، وكُلّ مُمكن فله مؤثّر، فلهٰذه السّلسلة مُؤثّر.

و لا يجوزُ أن يكونَ المؤثّرُ فيها ما هو داخل فيها، لأنّه لو كانت الأجزاء جميعاً و هى مُمكنة، لكان المؤثّر فيها أمراً خارجاً منها.

و لا يجوزُ أيضاً أن يكونَ فردٌ منها أو جُملة داخلة فيها مؤثّراً لها، لما مرّ فإنّ لها مؤثّراً من خارج. و من هذا وحده لا يلزمُ أن يكونَ الخارجُ منها واجباً إلّا بعدَ أن يقال: كلّ ممكن يُفرَضُ من جملة الممكنات الموجودة فهو محتاجٌ إلىٰ مؤثّر. والكلامُ فى المؤثّر الخارجىّ من السّلاسل الغير المتناهية كالكلام فى أفرادِ الممكنات يلزمُ من الجميع أن يكون خارجُ جميع الممكنات موجوداً هو مبدؤها، والخارجُ عن الممكنات لا يكون ممكناً، بل واجباً. فهكذا ينبغى أن يقرّر كلامهُم. ـ إلىٰ قوله: ـ فهٰكذا ينبغى أن يقرّر كلامهُم».

قُلنا: جميعُ ذلك حقٌّ، إلّا قولُهُم: إنّ المؤثّر فيها لا يجوز أن يكونَ ما هو داخلٌ فيها.

قولُكم: لأنّه لو كان الأجزاء جميعاً ـ وهى مُمكنة ـ لكان المؤثّر فيها أمراً خارجاً منها.

قُلنا: إن عُنيتم به أنّ المؤثّر القريبَ فيها حينئذ يكونُ أمراً خارجاً منها فهو ممنوعٌ، وإن عُنيتم به أنّ الأمر الخارج يكونُ علّةً لها بواسطة جميع الأجزاء، فلم قلتُم بأنّ ذلك مُحالٌ.

فإن قلتُم: لو كان خارجاً يلزم المدّعى، ضرورةَ أنّ الخارجَ عن هذه السّلسلة يكون واجباً لذاته.

قلنا: لا نُسلّمُ، وإنّما يلزمُ ذلك أن لو كانت هٰذه السّلسلةُ مُشتملةً على جميع الممكنات، كيف و هذا يُناقِضُ المُقدّمةَ التّي قدمتُم بيانها، إذ قلتُم: إنّ العلّة المُستقلّة إنّما هي جميعُ آحادها، سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ المؤثّرُ فيها فرداً منها أو جملةً داخلةً فيها.

قولكُم: لما مرّ، قلنا: قد مرّ الكلامُ على المقدّمة المستعملة في إبطال هٰذا.

قَولُهُ: أدام اللّه ظِلّه ـ «المؤثّرُ التّامُ القريبُ في المجموع ـ إلى قوله: ـ لامتناع توارد العلّتين على معلول واحد».

قُلنا: لا نُسلّمُ المُقدّمة القائلةَ: «بأنّ كُلّ أمرين أحدهُما مُتقدّم بالذّات على الآخَرِ، و كان المتقدّمُ لا يُمكنُ أن ينفكّ عن المتأخّر وجوداً و عدماً، كان المُتقدّمُ علّةً للمتأخّر»؛ فإنّ الجزء الأخير من كُلّ مجموع مُتقدّم على المجموع بالذّات.

و لا يمكنُ انفكاكُه عن المجموع وجوداً و عدما، مع أنّه ليس هو علّةً تامّةً للمجموع، بل العلّة التّامّة هو مع ما قبله من الأجزاء فقط، و هذا المجموعُ مع أمر خارجيّ مُباينٌ.

فإن منعتُم كونَ الجزء الأخير مُتقدّماً بالذّات على المجموع.

قُلنا: إن عُنيتم بالتّقدّم بالذّات كونَ المُتقدّم بحالة يلزمُ من وجوده و جودُ المتأخّر، و من عدمه عدمُه، فلا شَكّ أنّ الجزء الأخير كذلك، وإن عُنيتُم به ما يكون علّة مُعطية لوجود المتأخّر كان معنى القضيّة المذكورة أنّ كُلّ أمرين أحدهُما علّةٌ للآخر كان أحدُهُما علّةً للآخر، و هو صحيحٌ لا ريبَ فيه، لكن لم قُلتُم بأنّ جميعَ الأجزاء مع المجموع الحاصل منها كذلك، و لِمَ لا يجوزُ أن تكون علّةَ المجموع علة الأجزاء مع أمر مُباين عنه.

ثُمّ بعدَ تسليم أنّ علّة هذه السّلسلة جميعُ اجزائها لا يلزمُ من ذلك إلّا أنّ علّتها

ليست أمراً خارجاً عنها و لا فرداً من أفرادها و لا جملةً داخلةً فيها. و لكن لا يلزمُ من ذلك انتفاؤها ـ و المطلوبُ ذلك ـ و لا استلزامُها لموجودٍ واجبِ الوجود لذاته، لو لم يُتعرّض لإبطال التّسلسل فى البُرهان المذكور.

قَولُهُ ـ أدام اللّه ظلّهُ ـ: «فإن قيل: ربّما يكون ـ الىٰ قوله ـ أو معهُما.

قُلنا: هٰذا الذّى يُفهَمُ من هٰذا السّؤال هو منعُ المُقدّمة القائلة بأنّ جميعَ الأجزاء مُتقدّمٌ على المجموع بالذّات و مُمتنع الانفكاك عنه وجوداً و عدماً، فانّ جميعَ الأجزاء ما لم يحصل معها هيأة أو تركيبٌ استحال حصول المجموع، وإذا كان كذلك احتمل أن العلّة للمجموع هى تلك الهيأة أو التّركيب أو المجموع المركّب من أحدهما مع الآخَرِ، وهو منعٌ واردٌ لا بُدَّ من الجواب عنه.

قَولُهُ فى الجَواب عنه: «قُلنا إن كانت الهيأة والتّركيبُ أمرين مُغايرين للأجزاء ـ إلىٰ قوله: ـ فلا يمكن أن يستدعى مؤثّراً».

قُلنا: الذّى يصل إليه ذهنى فى توجيه هذا الجواب أن يُقال: نحن ادّعينا أنّ جميعَ الأجزاءالدّاخلة فى حقيقة المجموع علّة تامّة للمجموع، وبرهنّا علىٰ ذلك.

و ما ذكرتموهُ من الهيأة و التّركيب إن كانا داخلين فى ماهيّة المجموع استحال أن يكونا أو أحدهُما علّة تامّة، لما بيّنا من أنّ الدّاخل فيه استحال أن يكون علّةً تامّةً، لامتناع توارد العلّتين علىٰ معلول واحد.

وإن كانا أو أحدهُما خارجاً عن المجموع كان الخارجُ والمجموع الحاصل منه و من الدّاخل خارجاً من المجموع بالضّرورة، و قد بيّنا أنّ الخارجَ عنه استحال أن يكون علّةً تامّة، لما مرّ من امتناع التّوارد أيضاً.

قَولُهُ فى الشّقّ الثّانى من التّرديد، «وإن لم يكونا ـ أى الهيأة والتّركيب ـ مُغايرين للأجزاء، فلا يمكن أن يستدعى مؤثّراً».

قُلنا: فيه نَظَرٌ؛ لأنّ السّائل ما ادّعى احتياجَ الهيأة و التّركيب إلى المُؤثّر، بل منع صدقَ صُغرى القياس المذكور مع ذكر المُستند.

وللسائل أن يعودَ و يقولَ: المُرادُ بجميع الأجزاء فى قولكم: «جميع الأجزاء مُتقدّم على المجموع بالذّات ومُمتنع الانفكاك عنه وجوداً و عدماً». إن كان هو الأجزاء الماديّة فامتناعُ انفكاكِه عن المجموع وجوداً ممنوعٌ، والمُستندُ ما مرّ، وإن كان هو الأجزاء الماديّة مع الاجزاء الصّوريّة كان ذلك دعوىٰ لكون الشّىء علّةً لنفسه، إذ لا معنىٰ للمجموع إلّا الأجزاء المادّية مع الأجزاء الصّوريّة و قد منعتُم من ذلك.

قَولُهُ بعد ذلك: «ثُمّ إنّ الأجزاء لو اجتاحت ـ إلىٰ قوله: ـ لعدم احتياج الأجزاء إلى المؤثّر».

قُلنا: هٰذا فيه نَظَرٌ. أمّا أوّلاً، فلأنّ القسمة غيرُ منحصرة، لجواز احتياج بعض الأجزاء إلى المؤثّر دون البعض الآخَر، سلّمنا ذلك و صدق كُلّ واحد من المُلازمتين النّاشئتين ـ إحداهُما من النّقدير الأوّل والأخرىٰ من النّقدير الثّانى ـ لكن شىء منهما لا يصلُح أن يكون جواباً للمنع التّى ذكرناه.

أمّا المُلازمة الأولىٰ فظاهرةٌ، إذ لا يلزمُ من كون المؤثّر فى جميع الأجزاء مؤثّراً فى المجموع بتوسّط الأجزاء ـ علىٰ تقدير احتياج جميع الأجزاء إلى المُؤثّر ـ أن يكون المؤثّر فى المجموع مؤثّراً فى كُلّ جزء من أجزائه.

وأمّا المُلازمةُ الثانيةُ فأظهرُ، لكونها تؤكّدُ صِحّة ما ذكرناه من المنع، لأنّه حينئذ يتحقّق مجموعٌ مُفتقرٌ إلىٰ مؤثّر و لا يكون ذلك المؤثّر مؤثراً فى شىء من أفراده.

قَولُهُ: «نحن بيّنا أنّ العلّةالتّامة لوجودالمجموع ـ إلىٰ قوله: ـ و بتوسّطها علّة للمجموع».

قُلنا: نحنُ لا نُسلّمُ أنّ العلّة التامّة لوجود المجموع هى جميع أجزائه، و ما ذكرتموه لبيان هٰذه المُقدّمة فقد مرّ الكلام فيه. سلّمنا ذلك.

و لكن لِمَ قُلتُم بأنّه يلزم من صدقِه صدْق قولنا: إنّ العلّة التّامّة لجميع أجزاء ـ إذا كانت الأجزاء مُمكنةً ـ هى علّةٌ الأجزاء و بتوسّطها علّةٌ للمجموع، فإنّ هٰذه المُقدّمةَ صادقةٌ فى نفس الأمر، لا أنّ صدقَها ينشأ من صدق المُقدّمة الأولىٰ. سلّمنا أنّ صدقَها

ينشأ من صدقها.

و لكن لِمَ قلتُم بأنّه يلزمُ من صدقِها ان يكون المؤثّرُ فى كُلّ مجموع مؤثّراً. فى كُلّ جزء منه؛ فإنّ الموجبة الكُلّيّة لا تنعكس كنفسها كُلّيةً. نَعَم يلزمُ من صدقه صدقُ قولنا: بعضُ ما هو مؤثّر فى المجموع مؤثّر فى الأجزاء، لكن المُوجبة الجُزئيّة لا تصلحُ أن تكون كبرىٰ فى الأوّل

و عندَ ذلك يظهرُ ضعفُ المُقدّمة القائلة بأنّه قد تبيّن أنّ الموضعِ الذّى يُبحَثُ عنهُ يكونُ المُؤثّرُ فى المجموع مُؤثّراً فى كُلّ أجزائه.

قَولُهُ: «وهٰهُنا لا يُتصوّرُ أن يكونَ المؤثّرُ فى المجموع من حيثُ هو مجموعٌ ـ إلىٰ قوله: ـ مؤثّرة أوّلاً فى الأجزاء لا غيرُ».

قلنا: لانُسلّمُ أنّه لا يتصوّر هٰهنا ـ أى: فى المجموع الذّى تكون جميعُ آحادهُ مُمكنةً ـ أن يكون المُؤثّرُ فى المجموع سبباً آخرَ غيرَ الأجزاء، وما البُرهانُ علىٰ ذلك؟

قَولُهُ: «لانّ المؤثّر فى العلِل و المعلولات المترتّبة لا يكونُ غَيرَ آحادها المُترتبة، و علّة التّرتيب هى الأجزاء نفسُها من حيثُ هى عِللٌ و معلولاتٌ».

قُلنا: لا نُسلّمُ، و ما ذكرتموهُ لبيانه فقد مرّ الاعتراضُ عليه، وإن سلّمنا صحّةَ قولكم: «إنّ المؤثّر فى هٰذا المجموع المركّب من الآحاد الإمكانيّة و فى جميع المجموعات يكونُ هو الأجزاء جَميعاً». ولكن لماذا يلزمُ منه صحّةُ المُقدّمة الكُلّيّة القائلة بـ «أنّ المؤثّر فى كُلّ مجموع مؤثّر فى كُلّ فرد من أفراد ذلك المجموع»، حَتّىٰ يلزمَ منه أن يكونَ المؤثّرُ فى هذا المجموع مؤثّراً فى كُلّ جزء منه وإن خصصتُم الدّعوى بهٰذه الصّورة منعنا الدّعوىٰ أيضاً وطالبناكم بالبُرهان عليها، كيف؟ فإنّ المؤثّر فى المجموع ـ سواء كانت آحادُها مُمكنةً أو لم تكن ـ لو كان هو جميعَ الأجزاء استحال أن يكونَ مؤثّراً فى شىء من أفراده، لافتقار جميع الأجزاء إلىٰ كُلّ فرد، ضرورةَ افتقار الكُلّ إلى الجزء. فلو كان فردٌ منها مُعلّلاً بمجموع الأجزاء لزم الدّورُ، وإنّهُ مُحالٌ.

قَولُهُ: «إنّا قُلنا: المؤثّر التّامّ فى المجموع ـ إلى قوله ـ فإنّ ذلك ممّا لا يُنافى غَرَضَنا».

قُلنا: إن عُنيتم بجميع الأجزاء فى قولكم: «المؤثّر التّامّ فى المجموع هو المؤثّر التّامّ فى جميع أجزائه»، جميعَ الأجزاء الماديّة والصُّوريّة من حيثُ هو مجموعٌ هذه الأجزاء، كان ذلك قولاً بأنّ المؤثّر التّامّ فى المجموع هو المؤثّر التامّ فى المجموع. إذ لا معنىٰ للمجموع إلّا جميعَ الأجزاء الماديّة والصّوريّة من حيث هو مجموعٌ هذه الأجزاء. وإن عُنيتُم به كُلّ واحِد واحِد من الأجزاء فلا نُسلِّمُ أنّ المؤثّر فى المجموع هو المؤثّرُ فى كُلّ واحد من أجزائه، وظاهرٌ أنّه ليس كذلك، لِما بيّنا من المثال.

وأمّا قَولُهُ: «ولسنا نعنى هٰهُنا أنّ المؤثّر التّامّ مؤثّر فى الأجزاء إلخ».

فاعلم أنّى أذكرُ، أوّلاً، ما فهمتُ من هٰذا الكلامَ، ثمّ ننظُرُ بعدَ ذلك فيه، فنقولُ: المدّعىٰ أنّ المؤثّر فى كُلّ مجموع مُشتملٍ علىٰ أمور، كُلّ واحد منها مؤثّر تامّ لواحد من أجزاء ذلك المجموع ـ و سيُعلَمُ صحّةُ هٰذه الدّعوىٰ فيما بعدُ ـ وَقد ثبت أنّ المؤثّر التّامّ فى كُلّ مجموع هو جميعُ آحاده لا غيرُ، وعندَ ذلك نقولُ: يلزمُ من هاتين المُقدّمتين وجودُ موجودٍ واجبٍ لذاته، لأنّه لو لم يكن شىء من الموجودات واجباً لذاته، لانحصرت الموجوداتُ فى المُمكنات، وكُلّ واحد من آحاد المُمكنات الموجودة لا بُدّ لهُ من علّة موجودة فعلّتهُ تكونُ أيضاً مُمكنةً، لانحصار الموجودات فى الممكنات حينئذٍ، وكذا الكلامُ فى علّة تلك العلّة إلىٰ مراتب عدّة.

ثمّ نقولُ: علّة العلّة النّى هى فى أجزاء المراتب إن كانت بعضَ ما كان معلولاً لها بوسط أو بغير وسَط لزم الدّورُ. وإن كانت غيرها لزم التّسلسلُ الواحد إن كانت الموجوداتُ كلّهامُنحصرةً فى تسلسُل واحد، والتّسلسلات الكثيرة إن كانت غير مُنحصرة فى تسلسُل واحِد، و كِلاهُما مُحالان. أمّا الدّورُ فظاهرٌ، وأمّا التّسلسلاتُ فلأنّ المجموعَ المُركّبَ، من تلك التّسلسلات النّى اشتمل كُلُّ واحِد منها علىٰ أمور غير مُتناهية، موجودٌ و ممكنٌ لذاتهِ، وكُلّ ممكنٍ لذاته موجودٍ فلهُ علّةٌ موجودةٌ، فلذلك المجموعِ علّةٌ موجودةٌ، و لا يجوزُ ان يكونَ علّتهُ التّامّةُ غَيرَ جميع آحاده،

لما بيّناه قبلُ، فالعلّةُ التّامّةُ للمجموع الحاصل من تلك التّسلسلات جميعُ آحاده.

وعند ذلك نُركّبُ قياساً هكذا: «المؤثّرُ التّامُّ في المجموع هو جميع أجزائه، والمؤثّر التّامّ في جميع اجزاء كُلّ مجموع مُشتملٌ علىٰ أمورٍ، كُلُّ واحد منها مؤثّر تامّ لواحد من أفراده، و العلمُ به ضروريٌّ. يُنتِجُ: أنّ المؤثّرالتّامّ للمجموع الحاصل من تلك التّسلسلات مُشتملٌ علىٰ أمور، كُلّ واحد منها مؤثّرٌ تامٌ لواحد من أفراد ذلك المجموع».

ثُمّ نُركّبُ قياساً آخَرَ في الشّكل الثّاني، صُغراهُ هٰذه النّتيجةُ، وكبراهُ قولُنا: لا شيء من أفراد ذلك المجموع مشتمل علىٰ أمور، كلّ واحدٍ علّة لواحد من أفراد ذلك المجموع. يُنتِجُ: المؤثّرُ التّامُّ للمجموع الحاصل من تلك التّسلسلات ليس فرداً من أفراد ذلك المجموع، فبطل أن يكونَ المؤثّر التّامّ فرداً من أفراده. فظاهرٌ أنّه لا مؤثّر تامّ خارجيّ، لانتفاء موجودها، خارج عنه حينئذ.

وهٰذا الكلامُ في غاية الحُسن والدّقة، لكن لو ثبت أن المُثبتَ أنّ المؤثّر التّامّ لكُلّ مجموعٍ جميعُ أجزائه والبيانُ في ذلك، ثُمّ بعدَ تسليم ذلك لا يُفيدُ الغرضَ، وهو انتفاء تلك التّسلسلات، إذ لا يلزمُ من انحصار علّتها في أجزائها جميعاً انتفاؤها.

قَولُهُ: «في القِسمة المذكورة، و هي أن تكون العِلّة التّامّة للمجموع ـ إلىٰ قوله: ـ إذا كان لهُما ثالثٌ».

قُلنا: العِلمُ الضّروريُّ حاصِلٌ بأنّ نِسبةَ كُلّ مفهوم إلىٰ آخَر لا تخلو من أحد ما ذكرناه من الأُمور، و هو أن يكون نفسَ تلك الأجزاء أو داخلاً ـ أي أمراً تركّبَ ذلك الشّيء منه ومن غيره، ـ أو أمراً خارجاً عنه، و جميعُ ما هو داخل فيه إن كان عبارةً عن الأجزاء المادّيّة والصّوريّة كان نفسَ ذلك الشّيء، وإن كان عبارةً عن الأجزاء المادّيّة فقط كان داخلاً فيه، فعُلِمَ أنّ القِسمة مُنحصرةٌ فيما ذكرنا. ويلزمُ حينئذ من فساد القِسمين الأخيرين تحقّقُ القسم الأوّل.

و جميعُ الأجزاء التّي يشتمل عليها الحدّ التّامّ المُوجِبُ تصورُه لتصوُّر المحدود ليس هو جميعَ أجزاء المجموع بالحقيقة، بل بعضَ أجزائه، و هو الأجزاء المادّيّة،

ضرورةَ دخول الأجزاء الصُّوريّة فى ماهيّة المحدود. وكذلك القولُ فى الآحاد التّى هى أجزاء العَشَرَة، فإنّ تلك الآحاد تُوجِبُ عندَ تركيبها هيأةً و صُورةً، و تلك الآحاد مع تلك الهيأة والصّورة تكون علّةً تامّةً لتحقّق ما هيّة العَشَرَة.

وأمّا قولكم: «والقولُ بأنّ نفسَ الشّىء تكونُ علّةً تامّةً له، قولٌ مُحالٌ مُناقِضٌ لنفسه».

قُلنا: لا نُسَلِّمُ، فإنّ المجموعَ المُرَكَّبَ من الواجبِ لذاته ومن جميع المُمكنات الموجودة ممكنٌ موجودٌ، فلهُ علّة تامّة موجودة بالضّرورة، وعلّتهُ التّامّة استحال أن تكونَ جميعَ أجزائه الماديّة، لأنّه بعضُ أجزائه، و قد سلّمتُم امتناعَ كون الجزء علّةً تامّةً، واستحال أيضاً أن تكونَ أمراً خارجاً عنه، لانتفاء موجود خارج عن هٰذا المجموع، فتعيّن أن تكونَ جميعَ أجزائه المادّيّة والصّوريّة ـ وقد سلّمتُم ذلك فى المباحث التّى مرّت ـ ولا معنى لنفس الشّىء إلّا ذلك. غايةُ ما فى الباب أنّكم لا تُصرّحون بذلك اللّفظ، لكنّكم تُعطون المعنىٰ.

قَولُهُ: «العلّة فى بُطلان القسم الأوّل (إلىٰ قوله): إنّ الكُلّ يقعُ بين المعلول الأوّل و بينَ شىء غيره».

قُلنا: ما أشار إليه ـ دام ظلّه ـ هو منعُ بطلان القِسم الأوّل، و هو أن يكون بينه و بين كُلّ واحد من عِلله عِللٌ مُتناهيةٌ، ومنعُ ما تمسّكوا به فى إبطال هٰذه المُقدّمة، وهو قولهُم. «لو كان كذلك لكان الكُلُّ مُتناهياً»، لوقوعه بينه و بين واحد من عِلله.

و بيّنَ ذلك بأن قال: «الشّىء إنّما يقعُ بين أمرين مُعيّنين، و جميع ما بعد المعلول الأوّل، سواء كانت المراتبُ مُتناهيةً أو غيرَ مُتناهية، استحال أن يقع بين المعلول الأوّل و بينَ شىء آخَر معيّنٍ، إذ ليس بعدَ الكُلّ شىءٌ حتّىٰ يُمكنَ أن يتُصوّرَ أنّه يقعُ بينه وبينَ المعلول الأوّل شىءٌ».

و هو كلامٌ حقٌّ فى غاية الحَسن والدّقة. و هو فى الحقيقة المنعُ الذّى ذكرناه مع مُستندٍ أحسنَ من مُستندنا.

قَولُهُ: «عجزُنا عن توهُّم الانطباق لا يدلُّ على امتناع الانطباق ـ إلىٰ قوله: ـ فإذن

لا يمكنُ أن يُوجَدَ عِللٌ ومعلولاتٌ مُترتّبةٌ لا نهايةَ لها، وهو المطلوبُ».

قُلنا: نَحنُ ما ادّعينا أنّ عجزَنا عن توهُّم الانطباق يدلُّ على امتناع الانطباق، بل مَنعنا انطباقَ الجُملة الثّانية من طرف المبدأ على تقدير الانطباق. و ذكرنا لهذا المنع مُستنداً، و هو أنّ عدمَ الانطباق احتُمِلَ أن يكونَ لا لانقطاع الجُملة الثّانية، بل لأنّ الوهمَ يَعجزُ عن انطباق إحدى الجُملتين المذكورتين على الأخرىٰ، و هو واردٌ على العِبارة التّي ذكرتمُوها، أوّلاً، لأنّا لا نُسلِّمُ أنّ العلّةَ في امتناع الانطباق تكونُ لأنّ إحداهُما غيرُ مُساوية للأخرىٰ، بل يجوزُ أن يكونَ لما ذكرناه، من عجزنا عن توهُّم الانطباق.

وما ذكرتموهُ من السُّؤال فغيرُ وارد علىٰ شَيء من مُقدّمات هٰذا الدّليل أصلاً، لأنّا فرضنا انطباقَ المُتناهي من إحدى الجُملتين على الطرف المُتناهي من الجُملة الأُخرىٰ، وحينئذ يكونُ الزّيادةُ والنُّقصانُ من الطرف الغير المُتناهي، فلا يتوجّه عليهِ ما ذكروهُ.

وأمّا ما ذكرتموهُ في جَواب هٰذا السّائل، فجميعُ مُقدماته المذكورة إلىٰ قوله: «فإذا جُعلتْ إحدىٰ تلك المراتب مبدءاً وأمعن في السّير في جانب التّصاعد إلى العلل معتبرين تطابقَ السّلسلتين وجب ازديادُ مراتبِ العلِل علىٰ مراتب المعلولات أبداً بواحدةٍ» صحيحٌ، لكن في هٰذه المُقدّمة نَظرٌ، يَنطبقُ مراتبُ العلل بأسرها علىٰ مراتب المعلولات و لا يزيدُ مراتبُ العلل علىٰ مراتب المعلولات بشيء أصلاً. وتُبيّنُ ذلك في الجُملتين المتناهيتين، ليظهر ذلك في الجملتين غير المُتناهيتين، فنقولُ.

إذا فرضنا أنّ مراتبَ العلل والمعلولات عَشَرةٌ، فمن البيّن أنّ الواحِدَ الواقعَ في المرتبة الأُولى من هذه معلولٌ فقط، والواحدَ الأخيرَ منها علّة فقط، وكُلُّ واحِد من الثّمانية المُتوسّطة بينهما معلول باعتبار و علّة باعتبار، و عددُ كُلّ واحد من مراتب العلِل و مراتب المعلولات سِعةٌ.

فإذا جعلنا، المرتبةَ الأولىٰ من العلل مَبدءاً للجُملة الحاصِلة من مراتب العلل والمرتبةَ الأُولىٰ من المعلولات مبدءاً للجملة الحاصلة من مراتبِ المعلولات؛ وأطبقنا أحدَ المبدأين على المبدأ الآخرَ في السّير مُعتبرين تطابقَ المرتبتين انطبقت

مراتبُ العلل علىٰ مراتب المعلولات بالضّرورة، وإذا كان كذلك فى المُتناهيين فلم يجوزُ أن يكونَ الأمرُ كذلك فى غير المُتناهيين.

وأمّا قَولُهُ: «لولا ذلك لبطلت العليّةُ والمعلوليّة ووجوبُ التّقدُّم والتّأخُّر اللّازمين لهما»، فممنوعٌ؛ فإنّه يجوزُ أن يكونَ كُلُّ واحِد من تلك العلل الواقعة فى مراتب العلل متقدّماً علىٰ معلولها بالذّات، و يكونَ مجموعُ أعداد مراتب العلل مُساوياً لمجموع أعداد مراتِب المعلولات؛ إذ لا تنافى بينهُما البتةَ.

قَولُهُ: «المُمكنُ من حيثُ إنّه مُمكنٌ ـ إلىٰ قوله: ـ فحينئذ يعودُ البُرهانُ الأوّلُ علىٰ وجوب انتهاء العلل إلى الواجب لذاته».

قُلنا: أمّا الذّى ذكرتموه، أوّلاً، فهو مُؤاخذة لفظيّة، وليس غرضُنا من المُمكن، من حيثُ هو مُمكنٌ، هو الممكنُ بشرط أن يكونَ معه شىء آخَرُ حتّىٰ يتوجّهَ ما ذكرتموه؛ بل ما أقولُه: أن لا شَكَّ أنّ الإمكانَ محمولٌ علىٰ كُلّ واحد من الموجودات المُمكنة، و ليس هذا الحَملُ لفظيّاً، بل معنويّاً، فنقولُ:

المعنى الذّى يدلُّ عليه هٰذا اللّفظُ واشترك فيه جميعُ الموجودات المُمكنة أمرٌ موجودٌ فى الخارج، لأنّه جزءٌ من كُلّ مُمكن موجود فى الخارج؛ و جزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج؛ فلا يخلو: إمّا أن يكونَ واجباً أو ممكناً، فإن كان الأوّل فقد حصل الغَرَض، وإن كان الثّانى كان لوجوده علّةٌ موجودةٌ، وعلّتهُ استحال أن تكونَ نفسَه؛ لامتناع كون الشّىء عِلّةً لنفسه، و لا فرداً من أفراده؛ لافتقار كُلّ فرد من أفراده إليه افتقارَ الكُلّ إلى الجزء، فتعيّن أن تكونَ علّتهُ أمراً موجوداً مُغايراً له ولأفراده، والموجودُ المُغايرُ له ولأفراده لا يكونُ إلّا واجِباً.

علىٰ أنّا نقولُ: المُمكنُ المأخوذُ بلا قيد من غير أن يُقيَّدَ بعدم القيد ـ بل مع تجويز تقييده ولا تقييده ـ سَلّمتُم أنّه موجود و جزء من كُلّ موجود؛ فهو لا مَحالَة ممكنٌ، فلا بُدّ لهُ من علّة موجودة، و علّتهُ استحال أن تكونَ نَفسَهُ؛ و هو ظاهرٌ، أو فرداً من الأفراد المُمكنة الموجودة التّى هو جزءٌ منها، لافتقار كُلّ فرد إليه و امتناع الافتقار من

الجانبين، فتعيّن أن تكونَ علّتهُ موجوداً خارجاً عنه و عن جميع الأفراد الممكنة الموجودة التى هو جزء منها، و الموجود الخارج عنه و عن جميع الأفراد لا يكون إلّا واجباً لذاته، فثبت وجودُ موجودٍ واجبٍ لذاته؛ و هو المطلوبُ و علىٰ هذا سقط جَميعُ ما ذكرتموه: أمّا المؤاخذاتُ اللّفظيةُ فظاهِرٌ سقوطُها.

وأمّا قولكُمْ: «و يجوزُ أن تكونَ علّتهُ مُمكناً موجوداً آخَر غيرَه، و لا يكونُ ذلك الآخرُ فرداً من أفراده، بل يكونُ مُغايراً له، و قد عرض لهما الوجودُ» واردٌ؛ بعدَ تسليم أنّ ذلك المعنىٰ جزءٌ من كُلّ واحد من الأفراد المُمكنة الموجودة، و عند ذلك ظهر عدمُ عود هذا البُرهان إلى البُرهان الأوّل الدّالّ علىٰ وجوب انتهاء العِلل المُمكنة إلىٰ واجبٍ لذاته، بل حَلُّ هٰذا البرهان هو منعُ كون ذلك المعنىٰ أو الممكن بالتّفسير الذى ذكرناه ثانياً موجوداً فى الخارج وكونه جزءاً من كُلّ موجود ممكن.

قَولُهُ: «القولُ بجواز ترجُّح أحد المُتساويين من ﴿مُرجّح - إلىٰ قولُهُ - فهذا ما عندى فيه».

قُلنا: كُلُّ ذلك كلامٌ صحيحٌ لاغُبارَ عليه، لكنّا ما ادّعينا شَيئاً ممّا يُناقِضُ ذلك، بل مَنَعنا قوله بأنّ جُملةَ ما يتوقّفُ عليه وجودُ العالَم فى الأزل كانت حاصلةً يلزمُ منه قِدمُ العالَم.

قوله: «وإلّالجاز أن يصدرَ العالَمُ عن اللّه - تعالىٰ - مع وجود تلك الأُمور تارةً و لا يوجد أُخرىٰ، وإذا كان كذلك كان اختصاصُ أحد الوقتين بالإيجاد دونَ الآخَر إن كان لا لمخصّص لزم التّرجيحُ بلا مرّجح، وان كان لمُخصّص لم يكن جميعُ ما فرضناه كافياً فى إيجاد العالم. هذا خُلفٌ».

قُلنا: اخترنا أنّ اختصاصَ أحد الوقتين بالإيجاد دونَ الآخر لا لمُخصّص و لم قلتم بأنّه مُحال؟

قَولُهُ: «وإلاّ لزم التّرجُّحُ من غير مُرجّح، وهو مُحالٌ».

قلنا لا نُسلّمُ استحالةَ ذلكَ من القادر، بل ذلك من المُوجِب مُحالٌ، وأمّا من القادر،

فما الدّليلُ على استحالة ذلك، وإن ادّعوا فى استحالته الضّرورةَ فلا يُسمَعُ ذلك، بل نقولُ. نقيضُه ضروريٌّ

وأمّا قولكم: «وتجويزُه يُؤدّى إلىٰ وجود المُمكن الذّى يتساوى طرفا الوجود و العدم بالقياس إليه من غير مُوجِد».

قلنا: هٰذا الكلامُ علىٰ غير مُستند، و هو غيرُ مسموع عند أهل النّظر، بل على المُدّعى البرهانُ علىٰ ما ادّعاه. و بعدَ تسليم جواز ذلك و سماعِه فلا نُسلّمُ استلزامَ جواز ذلك لما ذكرتُم من الجواز؛ فإنّ ذلك لا يدلُّ علىٰ جواز وقوع أحد الطرفين المُتساويين من غير مُوجد ومُؤثّر، بل يدلُّ علىٰ أنّ القادر المختار يمكنُه ترجيحُ أحدهما على الآخَر من غير أمر آخر يُضافُ إليه يوجِب ذلك التّرجيحَ، بل له أن يُرجّحَ أحدَ الطرفين تارةً والطرف الآخَر أخرىٰ من غير انضمام مُخصّص آخَر إليه خارجيّ.

هٰذا ما وقع للمملوك الصّغير علىٰ هٰذه المواضع من الخيالات، والمرجوُّ من لطفه وإحسانه الإنعامُ بما يُزيلُ عنه ذلك، ليصير مُضافاً إلىٰ سائر ألطافه السّابقة وإنعاماته السالفة. لا زال مُفيداً لأهل العلم ولطَلَبَتِه بحقّ النّبيّ محمّد وآله الطاهرين الكاملين، ولواهبِ العقل الحمدُ بلا نهاية. تمّ الرسالة بالخير

<٤> نقد نصير الدّين الطوسيّ علىٰ مناقشات الكاتبيّ

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

قال الحكيم الفاضل نصير الملّة والدّين: وقفتُ علىٰ ما افاده مولانا الإمام المعظّم، العالم المحقق المدّقق، نجم الملّة والدّين، عزّ الإسلام والمسلمين، ملك العلماء والأفاضل، قدوة المحققين و المناظرين، أفضل العالم - أدام اللّه علوّه - بعدَما أوردتُ ما منح لى من الأسئلة والأجوبة المتعلّقة برسالته فى مباحث إثبات واجب الوجود لذاته، لأستفيدَ من أبكار أفكاره مزيدَ الفوائد، فعدتُ إلىٰ إيراد ما فى خاطرى ممّا أظنّهُ بياناً لما أوردتُه، لأعرضَ عليه، متوقّعاً أن يذكرَ عليه من القبول والرّدّ ليتمّ ما أرجو من زيادة الاستفادة إن شاء اللّه، تعالىٰ، و به التّوفيقُ.

قال دامت أيّامُه على المُقدّمة التّى أوردتها، وهى أن يقولَ: «كُلُّ سلسلة مترتّبة من علل و معلولات ـ إلىٰ قوله: ـ وأىّ افتقار نلدليل المذكور إليها».

أقولُ: ظاهرٌ ما قلتُ أنّ المرادَ هو الأوّلُ من المفهومين اللّذين ذكرهُما. و كيف يكون الثّانى منهما مُراداً مع القول الصّريح بأنّ كُلّ علّة علّةٌ تامّة لمعلوله عَامّة بحَسَبِ الفرض، و ذلك أنّ القولَ بكون العلّة الأُولىٰ علّةً تامّةً لحصول كُلّ واحد من الأجزاء غير معلولها الذى يليها مناقِضٌ له.

وأمّا قولُه: «أى يدخل لصدق هٰذه المُقدّمة فى هٰذا المطلوب».

فهو أنّه إذا صدق امتناعُ صدورِ كُلّ سلسلة إلّا عن أولىٰ عِللها صدق أنّ كُلّ سلسلة تكون الأولىٰ لعِللها، فلا علّة لها، وكلُّ موجود ممكن الوجود فله علّة، فكُلُّ سلسلة لا أُولىٰ لِعللها ليست بموجودٍ ممكن الوجود. وكلّ سلسلة يكونُ آحادُها غيرَ مُتناهية لا يكون لها أولى العِلل، فإذن لا شىء ممّا هو سلسلة آحادها غيرُ مُتناهية موجودة ممكنة الوجود، واستند للنا بنفس الأوْلية عن عللها على انتفائها. و ظاهرٌ أنّ إثباتَ واجب الوجود مفتقرٌ إلىٰ هٰذه المُقدّمة.

و لنُبيّن هٰذه المقدّمةَ ببيانٍ أبسط، فنقولُ: إنّ كُلّ سلسلة موجودة مؤلّفة من آحاد غير مُتناهية، فهى مفتقرةٌ إلىٰ علّة تامّة، لكونها ممكنةَ الوجود، والعلّة التّامّة هى المُتقدّمة بالذّات، التّى لا ينفكّ المُتأخّرُ منها وجوداً و عدماً، وأجزاء كُلّ مجموع بأسرها كذلك، فمن المُمتنع أن يكون المجموعُ علةً تامةً غير أجزائه بأسرها.

لا يُقالُ: إنّ الأجزاء بأسرها نفسُ المجموع، والشّىء لا يكونُ علّةً لنفسه.

لأنّا نقولُ: كُلّ جزء من الأجزاء مُتقدّم بالذّات على المجموع، و المُتقدّمات بأسرها لا تكونُ نفسَ المتأخّر، وأيضاً لو فرضنا مجموعاً كُلّ واحد من أجزائه واجبٌ لذاته، كان المجموعُ ممكناًوأجزاوه بأسرها غيرَ ممكنة. فهى غيرُ المجموع.

فإن قيل: المجموع أجزاء مادّيّة هى آحاد الأجزاء التّى يقعُ فيه الاجتماعُ، وجزءٌ صوريٌّ هوالاجتماعُ نفسهُ. فإذن بيْنَ الأجزاء بأسرها و بينَ المجموع فرقٌ فى المفهوم.

قلنا: اعتبارُ ما وقع فيه التّأليفُ من غير التفات إلى التّاليف غيرُ اعتباره مع التّأليف. والأوّلُ هو الأجزاء بأسرها. و الثانى هو المجموع. ثمّ إن كان للمجموع مؤثّرٌ غيرُ أجزائه كان ذلك المؤثّرُ مؤثّراً فى الأجزاء أوّلاً، وبتوسّطها فى المجموع، كى لا يجتمعَ على المعلول الواحد مع علّته التّامّة القريبة علةٌ أخرىٰ قريبةٌ.

لا يُقالُ: الجُزء الأخيرُ من العلّة التامّة متقدّمٌ بالذّات على المعلول ومُمتنع الانفكاك عنه وجوداً و عدماً مع أنّه ليس بعلّة تامّة.

لأنّا نقولُ: إنّا أردنا بكون العلّة التّامّة ممتنعةَ الانفكاك أنّها لذاتها ممتنعة الانفكاك، والجزءُ الأخيرُ إنّما يكونُ ممتنعَ الانفكاك عن المعلول لا لذاته، بل لاستلزامه لسائر العلل من حيثُ إنّه أخيرُها.

وإذا تقرّر هذا، فنقولُ: السّلسلةُ الموجودةُ الغيرُ المتناهية مُفتقرةٌ إلىٰ علّة تامّة، لكونها مُمكنةً من حيثُ المجموع و من حيث الأجزاء جميعاً، و علّتها التّامّة أجزاؤها بأسرها، كما تقدّم، و هى أيضاً مفتقرة إلى علّة. و علّتها إمّا نفسُها أو بعضُ أجزائها، وإمّا شىءٌ خارجٌ عنها. والأوّل مُحالٌ، لامتناع تقدُّم الشّىء علىٰ نفسه. والثّانى مُحالٌ، لامتناع كون ذلك البعض علّةً لنفسها ولعللها. والثّالثُ مُحالٌ، لأنّ كلّ واحد و كُلّ جُملةٍ منها مُستندان إلىٰ علّة تامّة غير خارجة من السّلسلة مُتقدّمة عليه و عليها. فإن كانت علّة خارجة للأجزائها بأسرها لاجتمع علىٰ بعضها علّةٌ مع العلّة التّامّة! فإذن لا شىء منها مُستندٌ إلىٰ علّة خارجة عنها. ويلزمُ من فساد الأقسام كُلّها امتناعُ وجود السّلسلة الموصوفة لاستلزامها الخُلف، و هو وجوبُ استنادها إلىٰ علّة مع امتناع استنادها إلىٰ علّة!

قال: دامت أيّامه: لِم قلتُم بأنّ السّلسلةَ المذكورةَ لا يكونُ لها علّةٌ تستندُ إليها الآحادُ - إلىٰ قوله: - كان ذلك مُضادّةً علىٰ المطلوب».

أقولُ: قد بيّنا أنّ علّة جُملة السّلسلة هى الآحادُ بأسرها لا غير، وأنّ المؤثّر فيها الذّى يكونُ غيرَ الآحاد، يجبُ أن يكونَ مؤثّراً فى الآحاد أوّلاً وبتوسّطها فى الجُملة،

وإلّا لاجتمع على المعلول الواحد عِلّتان.

وأمّا قَولُهُ: «لا يثبتُ كونُ جميع الأجزاء علّةً إلّا بعدَ بيان امتناع كون العلّة أمراً خارجاً أو داخلاً».

قُلنا: إنّا بيّنا ذلك من غير بيان امتناع هٰذين، بل بيان معنى العلّةِ التّامّةِ ووجودِ كُلّ المعنىٰ في الآحاد بأسرها، فلا يكون بيانُه مُصادرةً على المطلوب.

قال: دام عُلوّه «سلمّنا ذلك، لكن لم لا يجوزُ أن تكونَ علّتها ـ إلىٰ قوله: ـ من غير التعرُّض لبُرهان عليها».

أقولُ: إنّا بيّنا أنّ العلّة التّامّة للمجموع هي الأجزاء بأسرها. و لا شكّ في أنّ المؤثّر في الأجزاء بأسرها إن كان شيئاً منها كان ذلك الشّيءُ مؤثّراً في نفسِها و في عِلَلِها، والمُلازمةُ بيّنةٌ. ونحنُ لم نقُل: إنّ علّةَ المجموع علّةٌ لكُلّ جزء منها. بل قُلنا: إن كان للمجموع علّةٌ غير الأجزاء بأسرها فلا يمكّن أن تكونَ هي علّةً قريبةً، بل يجبُ أن تكونَ علّةُ الأجزاء أوّلاً و بتوسطها علّةً للمجموع، و لا يمكنُ غيرُها.

قال: «وإذا تقرّرت هٰذه المُقدّمةُ تيسّر إبطالُ التّسلسُل فيها ـ إلىٰ قوله: ـ كيف وأنتم اعترفتُم بصدق هٰذه المُقدّمة وتمسّكتُم بها».

أقولُ: إنّا قُلنا إنّ مجموعَ السّلسلة له مبدأ هي آحادهُ بأسرها. و الآحادُ بالأسر لا مبدأ لها [مع كونها ممكنةً، و قد بيّنا الفرقَ بينَ المجموع والآحاد بأسرها. لأنّنا قُلنا: إنّ الآحاد بالأسر لا مبدأ لها]، لأنّ استنادَ الآحاد إلىٰ غير واحد يتقدّمُها من جانب العلِل مُحالٌ. و لا يتقدّم الآحادُ بالأسر واحدٌ من جانب العلل، لكونها غير مُتناهية. فإذن لا مبدأ لها، وإمكانُها مع وجودها يقتضي أن يكون لها مبدأ. هٰذا خُلفٌ. فهٰذا التّسلسُلُ باطِل، لاستلزامه الخُلفَ.

قالَ: «وإن سلّمنا أنّه لا مبدأ لها، ولكن لماذا يلزمُ أن تكونَ باطِلةً، بل ذلك يُوجِبُ كونَها حقّةً ثابتةً».

أقولُ: لاستلزامه الخُلفَ.

قال: «قولُه: وإن أردنا أن لا نتعرّض لإبطال التّسلسل قلنا- إلىٰ قوله: - قد مرّ الكلامُ على المُقدّمة المُستعملة فى إبطال هٰذا».

أقولُ: قد بيّنا أنّ المؤثّر فى المجموع هو الآحاد بأسرها، والمؤثّر فى الآحاد بأسرها لا يجوزُ أن يكونَ نفسَها ولا بعضَها. فإذن لو كان فيها مؤثّرٌ لكان خارجاً عنها. ولنُسَمِّ ذلك الخارج «آ»، و هو إن كان مُمكناً احتاج إلىٰ مؤثّر غيره، والدّور مُحالٌ، فيلزمُ تسلسُلٌ آخرَ مبدؤه «آ»، ولا نهايةَ لآخِره، و يكون الكلامُ عليه كما على التّسلسل الأوّل، و يحتاجُ إلىٰ مبدأ خارج غير «آ»، وليكن «ب». ثُمّ الكلامُ فيه كالكلام فى غيره، إلىٰ أن يلزمَ تسلسُلٌ ثالثٌ مُحتاجٌ إلىٰ شىء آخرَ، وليكن «ج».. وهكذا إلىٰ «د» حتّىٰ يستوفى جميع المُمكنات، فيلزمُ لنا تسلسُلاتٌ بعدّةِ آحاد المُمكنات بأسرها متناهية العدّة أو غير مُتناهية العدّة، و تكون مُشتملةً علىٰ جميع المُمكنات بأسرها لا مَحالةَ. و لا يجوزُ أن يكونَ المؤثّر فى جميع تلك التسلسلات غير آحادها بأسرها، و لا يجوزُ أن يكونَ المؤثّر فى الآحاد نَفسَها و لا ما هو داخِلٌ فيها، فيكونُ خارجًا عنها، ولا خارجَ عنها غيرُ الواجب. فهٰذا هو المرادُ من البيان الذّى أورده. فهى مَبنيّة على المُقدّمات الماضية.

قالَ: قولُه: «المؤثّر التّام القريبُ فى المجموع -الىٰ قوله: -بل العِلّة التّامّة مع ما قبله من الأجزاء فقط».

أقولُ: إنّما عنينا بكون المُقدّم مُمتنعَ الانفكاك من الأجزاء كونَهُ لذاته كذلك، والجُزء الأخيرُ لا يكونُ لذاته مُمتنعَ الانفكاك، إذ لو فُرِض هو و حدَهُ لأمكن الانفكاكُ، و إنّما لا ينفكُّ عن المتأخّر لاستلزامه جميعَ ما يقتضى امتناعَ الانفكاك لذاته، و قد مرّ هٰذا البيانُ مرّةً.

قال: «ولِمَ قلتُم إنّ جميعَ الأجزاءَ -إلىٰ قوله: - أمرهُ مُباينٌ عنه».

أقولُ: فى الصّورة المُتنازعة إذا حصلت العِلَلُ بأسرها وكان كُلُّ واحدة منها مُقتضيةً لتقدُّمِها علىٰ معلولها كانت مُقتضيةً لترتيبها، و عندَ حصولِها على التّرتيب

كان المجموعُ بالضرورة حاصِلا، ولم يكن الىٰ مُباين حاجةٌ، بل لو كان مُجموعٌ غيرَ ما نحنُ فيه، لأمكن أن يحتاج المجموعُ مع الاجزاء إلىٰ أمر مُباين، وليس كلامُنا إلّا فيما نحنُ فيه.

قالَ: «ثُمّ بعدَ تسليم أنّ عِلّة هٰذه السّلسلة جميعُ اجزائها - إلىٰ قوله: - في البرهان المذكور».

أقولُ، إنّا ما بيّنا إبطالَ السّلسلة بنفي علّتها من الأمور الخارجة والدّاخلة فقط، بل بيّناه بنفي أن يكونَ للأجزاء بأسرها علّةٌ، لامتناع أن يكون نفسَها أو ما هو داخلٌ فيها أو ما هو خارجٌ عنها. و أمّا إذا لم يتعرّض لإبطال ما هو خارجٌ عنها واقتصرنا علىٰ إبطالِ نفسها و ما هو داخلٌ فيها يلزمُ - من حيثُ احتياجِها إلىٰ غيرها - احتياجُها إلىٰ ما هو خارج عنها، وإنّما أثبتنا واجباً باحتياج التّسلسُلات الغير المُتناهية المُشتملة علىٰ جميع المُمكنات باحتياجها إلىٰ ما هو خارج عنها. ولم يحتَج فيها إلى إبطال التّسَلسُل.

قالَ: قوله: «فإن قيل: رُبما يكونُ مع جميع الأجزاء هيأةٌ أو تركيبٌ فيحصلُ المجموعُ منها أو معها - إلىٰ قوله: - ولا بدّ من الجواب عنه».

أقولُ: ليس من المحتمل أن يكون الهيأةُ أو التّركيبُ عِلة تامّة للمجموع. أمّا المجموع المركّبُ من الأجزاء ومنها فمحتملٌ.

قال: «قولهُ في الجواب عنه - إلىٰ قوله: - لما مرّ من امتناع التّوارد أيضاً».

أقولُ: إنّا لا نحتاجُ في إثباتِ علّيّةِ الأجزاء في هٰذه الصّورة - إلىٰ إبطال علّيّة الخارج، لأنّا بيّناه ببيانَ المفهوم من العلّة التامّة ووجوده هٰهُنا.

قال: «قوله «في الشّقّ الثّاني من التّرديد - إلىٰ قوله: - وقد منعتُم من ذلك».

أقولُ: كلامُنا هٰهُنا في أنّ الأجزاء بأسرها علّة تامّة للمجموع، وأنّ المؤثر في المجموع في هٰذه الصّورة يجبُ أن يكونَ مؤثّراً أوّلاً في الأجزاء و بتوسّطها في المجموع. فإن كانت الهيأةُ والتّركيبُ مُغايرين للأجزاء المادّية فهُما داخلان في الأجزاء بأسرها، وإن لم يكونا مُغايرين لها كفى المؤثّر في الأجزاء المادّيّة المؤثّريّة

فيها و بتوسّطها فى المجموع، و لم يتعرّض فى بيان هٰذا البيان [إلىٰ] دعوى السّائل ولا إبطالها.

ثمّ قولُهُ: «الأجزاءُ الماديّةُ مع الأجزاء الصوريّة هو نفسُ المجموع».

فيه نظرٌ، لأنّ الأجزاء الماديّة هى عللٌ ماديّة. والأجزاء الصّوريّة علل صوريّة، والعِللُ مُتقدّمة على المعلول فكيف يكونُ نفسَها، والذّين قسموا العلِل إلىٰ أربعة: ماديّة و صوريّة و فاعليّة وغائيّة، كيف ساغ لهُم أن يَعدّوا المعلولَ فى أقسام العلِل.

لا يُقال: إنّا لم نقل إنّ الأجزاء الماديّة والصّوريّة نفسُ المجموع، بل قُلنا إنّها مع هٰذه نفسُ المجموع.

لأنّا نقول: لو كانت المعيّةُ زائدةً عليهما مُقوّمةً للمجموع لكانت جزءاً صُوريّاً. و يكون معنى الكلام: أنّ الأجزاء الماديّة والأجزاء الصّوريّة و صورةٌ اجتماعهما نفسُ المجموع، و حينئذ يكونُ إمّا الأجزاء الصّوريّة من جُملة الماديّة و ذكرُ الصّوريّة يكونُ حَشواً، لأنّ الصّوريّة هى ما يفهمُ من لفظة «مع»، و لنا أن نَعتبِرَ الأجزاء المَاديّة والصّوريّة بأسرها و الصّوريّة الأجزاء الماديّة من غير التفات إلى المعيّة اللّاحقة بها.

قال:. «قولُهُ بعدَ ذلك: ثمّ إنّ الأجزاء لو احتاجت جميعاً إلىٰ مؤثّر - إلىٰ قوله - و لا يكونُ ذلك المؤثّر مؤثّراً فى شىء من أفراده».

أقولُ: تامّا القِسمةُ فلمنحصرةٌ، لأنّا قُلنا: «الأجزاء لو احتاجت لكان كذا، وإن لم تحتج كان كذا». و احتياجُ البعضِ دونَ البعضِ داخلٌ فى القسم الثّانى، لأنّ قولنا: «لم تحتج الأجزاء»، أى: لم تحتج بأسرها. و يحتملُ أن يكونَ الكُلُّ غيرَ محتاجة و أن يكونَ البعضُ محتاجاً، دونَ البعض، و قد ظهر فى تالى هٰذه المنفصلة؛ و هو قولُنا: لم يكن المؤثّر فى المجموع مؤثّراً فى كُلّ جزء من أجزائه، فإنّ ذلك سلبُ العُموم، لا عمومُ السّلب؛ فلم يلزَم نُورِدَ هاتين الثّلاثتين فى جوابِ المنع، بل أوردناهما فى قبالِ أن يكون الأجزاء بأسرها علّةً تامّةً للمجموع، و هو أنّ احتياجَ المجموع إلى مُتأثّرٍ غيرِها لا يُنافى خُلوَّ تلك الأجزاء، لإمكان أن يكونَ المؤثّرُ مؤثّراً بعيداً، [illegible]

قالَ: «لا نُسلّمُ أنّ العلّة التّامّة لوجود المجموع هى جميعُ أجزائه - إلىٰ قوله: - يكونُ المؤثّرُ فى المجموع مؤثّراً فى كُلّ أجزائه».

أقولُ: أمّا قولُنا: العلّةُ التّامّةُ لوجود المجموع هى جميعُ أجزائه، فقد برهنّا عليه من جوهر الموضوع، وهو أوثقُ البراهين. و ذلك، بأنّا نظرنا فى المفهوم من العلّة التّامّة، و هو كونهُ مع تقدّمه بالذّات مُقتضياً لذاته، لامتناع انفكاك المعلول عنه وجوداً و عدماً؛ فوجدنا الأجزاء بأسرها كذلك، ولمّا كان فى السّلسلة الغير المُتناهية التّى بحثنا فيها كُلّ ما هو علّةٌ تامّةٌ لأجزائه بأسرها يجبُ مع وجوده وجودُ الأجزاء بأسرها و مع وجودها وجودُ السّلسلة - حكمنا بوجوبِ و جود تلك السّلسة مع ما هو العلّة التّامّة لأجزائها. فظهر أنّ إحدى المُقدّمتين مُرتبطةٌ فى الصّدق بالأخرىٰ فى هٰذا الموضع، و لم نَدّع انعكاسَ المُوجبة الكُلّيّة، و لم يظهر ضعفُ ما ادّعينا صِدقه من ذلك أصلاً.

قالَ: «ولئن سلّمنا صحّةَ قولكم إنّ المؤثّر فى هٰذا المجموع المركّب من الآحاد الإمكانيّة و فى جميع المجموعات يكونُ هذه الأجزاء جميعاً - إلىٰ قوله: - يلزم الدّورُ، وإنّه مُحالٌ».

أقولُ: إنّا لم ندّع أنّ المؤثّر فى كُلّ مجموع مؤثّر فى كُلّ فرد من أفراد ذلك المجموع، وكيف ندّعى أنّ المؤثّر فى المجموع المركّب من الواجبات لذاتها و من الواجبِ لذاته والمُمكن يكونُ مؤثّراً فى الواجب؛ بل قُلنا إنّ المؤثّر التّامّ القريبَ فى كُلّ مجموع آحادُه بأسرها مُمكنةٌ لا يمكنُ أن تكونَ غيرَ آحاده بأسرها؛ و البعيدَ يكون مؤثّراً فى الآحاد ثم فى المجموع فى المجموع. وفى هٰذه الصّورة خاصّة يكونُ المؤثّر فى المجموع. أعنى البعيد إذا كان تامّاً كان مؤثّراً فى الآحاد، ثمّ فى المجموع، و قد برهنّا عليه.

وأمّا قَولُهُ «ولو كان جميعُ الأجزاء مؤثّراً فى المجموع، استحال أن يكونَ مؤثّراً فى شىء من أفراده».

فذلك حقٌّ، الّا أنّه غيرُ متعلّق بما نحنُ فيه، فإنّا لم نقل إنّ المؤثّر القريبَ التّامّ فى

المجموع يكون مُؤثّراً فى آحاده، بل قُلنا: لو كان مؤثّراً تامّاً للمجموع غير الآحاد لكان ذلك المؤثّر غيرَ قريب، فكان مؤثّراً فى الآحاد قبل تأثيره فى المجموع.

قالَ: «واعلم أنّى أذكرُ، أوّلاً، ما فَهِمتُ من هٰذا الكلام ـ إلىٰ قوله: ـ إذ لا يلزمُ من انحصار عِللها فى أجزائها جميعاً انتفاؤها».

أقولُ: قد مرّ البُرهانُ علىٰ أنّ المؤثّر التّامّ لكلّ مجموع جميعُ أجزائه. وأمّا انتفاء التّسلسُلات فلا يلزمُ من انحصار العِلل فى الأجزاء، وإنّما يلزمُ بامتناع كون الأجزاء بأسرها علّة لنفسِها وامتناع كون جزء منها أو جُملة من الأجزاء علّةً لها، وامتناع كون شئ خارج منها علّةً لها، وهى محتاجة إلىٰ علّة، فمن هٰذا البيان يلزمُ انتفاؤها.

قالَ: جميعُ ما هو داخل فى الشّىء ـ إلىٰ قوله: ـ كان داخِلاً فيه».

أقولُ: مادّةُ الشّىء و صورتُهُ مُتقدّمتان عليه بالذّات، لكونهما من عِلله. فلو كانتا نفسَ الشّىء لزم تقدُّمُ الشّىء علىٰ نفسِه، ولزم أن يكونَ هو علّةً له لا غيرُ.

قالَ: «و جميعُ الأجزاء التّى اشتمل عليها الحدُّ التّامّ ـ إلىٰ قوله: ـ فى ماهيّة المحدود».

أقولُ: الدّاخلُ فى الشّىء مُتقدّمٌ عليه بالعلّيّة. فالأجزاء الصّوريّة مُتقدّمة، وكذلك الأجزاء المادّيّة، و المتقدّمُ على الشّىء لا يكونُ نَفسَ الشّىء، ضَرورةً.

قالَ: «و كذا القولُ فى الآحاد التّى هى أجزاء العَشرة ـ إلىٰ قوله: ـ لتحقّق ماهيّة العَشَرة».

أقولُ: القولُ بكون تلك الأجزاء مع تلك الهيأة والصّورة علّةً تامّةً لتحقّق ماهيّة العَشَرة قولٌ صريحٌ بكونها غيرَ نفس العَشَرة، فإنّ العلّة التّامّة مُغايرةٌ لمعلولها.

قال: «المجموعُ المركّبُ من الواجب لذاته ـ إلىٰ قوله ـ لكنّكم تُعطون المعنىٰ».

أقولُ: إنّما قلنا إنّ بعضَ الأجزاء لا يكونُ علّةً فى التّسلسُل التى آحادُه مُمكناتٌ غيرُ مُتناهية، وعللْناه بكونه علّةً لنفسه ولعلله، وهٰاهنا يكون الجزء الذّى هو الواجبُ علّةً لباقى الاجزاء ضرورةً، والأجزاء بأسرها المجموع المركّب، ولا يلزم منه مُحالٌ ولا تناقضٌ. و لم تُصرّح بغير ما أعطيناه من المعنىٰ.

قال في نفي التّسلسل بالانطباق جواباً ممّا ذكرتُه: «نحنُ ما ادّعينا أنّ عجزنا - إلىٰ قوله: - فلا يتوجّهُ عليه ما ذكروه».

أقولُ: ليس ما كُلّ ما يعجزُ عنه بممتنع الفرض؛ فإنّ جمعَ النّقيضين وكون الجسمين في مكان واحد دفعةً وكون الجسم في مكانين دفعةً وغيرها من المُحالات ممّا يعجزُ من توهّمه كُلُّ ذي وهم، وكذلك امتناع الخلأ ووجود شيء غير العالمَ لا داخلاً فيه ولا خارجاً عنه من المُحالات. ومع ذلك لا يمتنعُ فرضُ جميعها عقلاً. وهٰهُنا نفرضُ الانطباق و لا نلتفتُ إلىٰ قُدرتنا علىٰ توهّمه أو عجزنا عنه. و نقولُ: إن أمكن الانطباقُ المفروضُ لزم منه مُحالٌ، وإن امتنع مع فرضه كانت العلّة تفاوتَ الجملتين فقط؛ فإنّ امتناع انطباق الجُملتين من جنس واحد، مّما يدخلُ تحت الكم لا يكون إلّا بسببِ التفاوت، وهٰذا حكمٌ ضروريٌّ.

قال: «وأمّا ما ذكرتموه في جوابِ هٰذا السّؤال - إلىٰ قوله: - انطبقت مراتبُ العلِل علىٰ مَراتبِ المَعلولاتِ بالضّرورة».

أقول: إذا شرطتَ أن يكون إحدى المراتب مبدءاً، فتلك المرتبةُ علّةٌ ومعلولٌ؛ و إذا اعتبر ما فوقه من العلِل كانت جملةَ العلِل. وإذا اعتبر ما فوقهُ من المعلولات كانت جُملةَ المعلولات، و يكونان مُتطابقين مع زيادة جُملةِ العلِل أبداً علىٰ فوق جُملةِ المعلولات بواحد في جانبِ العلِل. وهٰذه صورتُها. فليكن التّي نعتبرُها هو المرتبةَ الثّانية.

المرتبة الأولىٰ «ا» معلول «ب». المرتبة الثانية «ب» مُعلول «ج»، و علّة «أ».

المرتبة الثالثة «ج» معلول «د»، وعلّة «ب». المرتبة الرابعة «د» معلول «هـ»، وعلة «ج».

المرتبة الخامسة «هـ» معلول «و»، وعلّة «د». المرتبة السادسة «و» معلول «ز»، و علة «هـ».

المرتبة السّابعة «ز» معلول «ح»، و علّة «و». المرتبة الثّامنة «ح» معلول «ط»، و علّة «ز».

المرتبة التّاسعة «ط» معلول «ي»، والعلة «ح». المرتبة العاشرة «ي» علّة «ط».

ولكن المرتبةُ التّى نعتبرُها هى المرتبة الثّانية «ب» و هو معلول «ج» و علّة «أ»، فإن جاوزنا منها ثلاثَ مراتب فقط حتّى انتهينا إلى المرتبة الخامسة التّى فيها «هـ» و هو علّة «و»، فلا يكون «هـ» معلولاً لشىء، لأنّه إن كان معلولاً لشىء كان معلولاً لـ «و»، ونحن قِدماً جاوزنا الخامسة، و يكون الواقع فى هذه المراتب الأربعة أربع عِلل: علّة «أ» و معلول «د» و معلول «هـ» فقط. ولا يكون علّة وشىء من المعلولات منطبقاً.

وهكذا إلىٰ أن جاوزنا «هـ» حتّى انتهينا إلى المرتبة العاشِرة حصل من العلِل تسعٌ من المعلولات ثمانية مُنطبقة علىٰ مثلها من العِلل. و زاد فى العِلل «ط» غيرُ مُنطبق علىٰ شىء من المعلولات، فيكونُ العللُ مُنطبقةً على المعلولات بالفعل، من غير احتياج إلىٰ فرض انطباق أو توهّمه. و مع ذلك يكونُ أبداً عدّةُ العِلل أكثرَ من عدّة المعلولات بواحدة أبداً، فهكذا ينبغى أن يُفهمَ ما ذكرتُه.

قالَ: «لا شَكّ أنّ إلا مكانَ محمولٌ علىٰ كُلّ واحد من الموجودات الممكنة ـ إلىٰ قوله: ـ والموجود المُغاير له ولأفراده لا يكونُ إلّا واجباً.

أقولُ: هٰذه المُقدّماتُ صحيحةٌ إلّا قوله: «الموجودُ المغايرُ له ولأفراده لا يكونُ إلّا واجباً». و ذلك لأنّ الممكنَ الموجودَ الذّى أحدُ جزئه المُمكن يكون جزؤه الآخَرُ هو الموجودُ، و لا يمكنُ أن يكونَ واجباً، وهو علّةُ الجزء الّذى هو الممكنُ، لا من حيثُ إنّه ممكنٌ وإلّا لزم تقدّمُ الشّىء علىٰ نفسه، بل من حيثُ إنّهُ موجودٌ فقط. و ذلك الموجودُ إن لم يكن واجباً كان محتاجاً إلىٰ علّة. والكلامُ فى علّته كالكلام فيه، فيلزم إمّا الدّورُ أو التّسلسلُ.

و يعودُ البرهانُ إلى البرهان المذكور من غير تفاوت. فظهر أنّ حَلّ هٰذا البُرهانَ ليس من جهة منع وجود الإمكان و كونه جزءاً من كُلّ موجود.

قال ـ دام علوّهُ ـ فى المسألة الأخيره: «لا نُسلّمُ استحالةَ التّرجيح من غير مُرجّح من القادر» إلى قوله: بل ذلك من الواجب مُحالٌ، الخ».

أقولُ: علىٰ هٰذا التقدّير ينسدُّ بابُ إثباتِ وصفٍ للّهِ ـ تعالىٰ ـ تسمّىٰ بالإرادة أو

بالدّاعي؛ فإنّ إثباته مبنيّ علىٰ أنّ التّرجيحَ من غير مُرجّح من القادر المختار مُحالٌ، فيجبُ أن يكونَ هُناك مُرجّحٌ سَمّوهُ تارةً بالإرادة و تارةً بالدّاعي. فظاهرٌ أنّ المحققين من المتكلمين يعترفونَ باستحالة ذلك، والذّي ارتكبوه ممّن لم يكن لهُ تحقيقٌ في تلك الصّناعة إنّما ذهبوا إليه من تخيُّلهم وقوعَ الإيجاب من القادر لو لم يذهبوا إليه.

فهٰذا ما خطر ببالي في هٰذا البَحث والاعتناء في إيراده ما سبق، و هو طلبُ الفائدة. وإنمّا لم أُورِد جميعَ كَلامه ـ أدام اللّٰهُ أيّامَهُ ـ على الولاء مخافَةَ التّطويل، بل اقتصرتُ علىٰ ما وقع فيه البحثُ. والمرجوُّ من كرمه وحُسن.. [كرامته] قبولُ العُذر، واللّٰه ـ تعالىٰ ـ يُديمُ فضلَهُ وإفضالَهُ بحقّ حَقّهِ.

< ٥ > خاتمةٌ في الاعتراف بالحق. لنجم الدّين الكاتبيّ

﴿ بسم اللّٰه الرحمن الرحيم ﴾

تّم كتب الإمام العلّامة، نجم الملّة والدين، رحمه اللّٰه، هذا:

اعلَم ـ أفاض اللّٰهُ علىٰ روحك أنوارَ الحكمة. و طهرّ نفسَك من أدناس الطبيعة وآتاك من التُّقىٰ مايفي باقتناص السّعادة الحقّة الأبديّة، واقتباس المعارف الإلٰهيّة السّرمديّة ـ: إنّ الواجِبَ على العاقل النّاظر في العلوم الحقيقيّة الاعترافُ بما هو الحقُّ المُتينُ، و يقتضيه البُرهانُ المتينُ. وهٰذا الضّعيفُ الفقيرُ الىٰ رحمة ربّه القدير، علىّ بن عمر بن علىّ القزوينىّ يقول:

لمّا تأمّلتُ في الفوائد النفيسة والنّكت الشّريفة التّي أفادها مولانا و سيّدنا، المولى المعظم، الصاحبُ الأعظم، العالمُ العادل، والمنعّم المحسن، المحقّ المحقق، أعلم العلماء والحكماء، المحققين، أفضل المتقدّمين والمتأخّرين، نصيرُ الملّة والحقّ والدّين، سلطان الشّريعة، برهان الحقيقة، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ، ـ أدام اللّٰه ظلاله و ضاعف جلاله ـ في إزالة الخِيالات التّي عرضت لي على الأجوبة التّي ذكرها لأسئلةٍ ومُنُوع صدرت منّي على البراهين المنقولة عن الحكماء في إثبات موجود واجبٍ لِذاته ـ جلّت قدرتُه و علت كلمتُه، فوجدتُها في غاية ما يجبُ أن

يكونَ من الحُسن والدِّقّة والمتانة والقوة، وافيةً بإزالة تلك الخِيالات، كافيةً فى إبطال ما يُخيّل لى من التّمويهات، مُطابقةً للحقّ الصّريح الذّى لا ياتيه الباطِلُ من بين يديه و لا من خلفِه، خصوصاً الطريقة التّى اخترعها فى تقرير برهان التّطبيق.

وإنّى غفلتُ عن تحقيق مرامِه و تطبيق كلامِه فيها، لقُصورى و عجزى عن إدراك مُخترعاته. وكيف لا يَعجُزُ مِثلى عن ذلك، فإنّ المحققين من المُتقدّمين المُبدِعينَ لأنواع العلوم ـ لو كانوا موجودين ـ لحقيقٌ بِهم أن يَعجُزوا عنهُ غايةَ العَجز. فشكرتُ اللّهَ ـ تعالىٰ ـ علىٰ موهبة تلك النّعم الكاملة والعواطف الشّاملة لأهل العلم، التّى قصرت عن فهمها عقولُ الأواخر والأوائل، وعجزت عن دركها وضبطها أذهانُ الحُذّاق والأفاضل، فسألتهُ ـ تعالىٰ ـ أن يزيدَ فى دوام عمر مُنشئها ومُبدعِها، صاحبِ النّفس القُدسية والرّئاسة الإنسيّة، زيادةً لا انقطاع لعددِها و لا امتناعَ لمددِها إلىٰ يوم الدّين.

واعترفتُ ـ بمقتضى القاعدة المُتقدّمة ـ بحقيّتِها و صدقِها و مُطابقتِها للأمور أنفسِها، ووجوبِ اعتقادِ صِحّتها و ثبتِها فى صميم القلب، سائلاً منه ـ دام ظلّهِ ـ إنعامَ الإذن لخادمه بالرّجوع إلىٰ أهلهِ و وطنهِ بالكليّة، ليزيدَ هو و هُم فى دعائهِ و ثنائهِ، ويُزيلَ عن خادمهِ أنواعَ الرّحمات المُتراكمة الغير المُتناهية، و يصيرَ هٰذا الإنعامُ منه ـ دام ظلّه ـ مُضافاً إلىٰ الإنعامات السّابقة، والأيادى الوافرة، لا زال مُنعِماً ومُحسِناً و مُفيداً لأهل الصّدق و طَلَبَةِ الحَقّ دقائقَ العلوم و حقائقها وكشفَ مبانيها وأسرار مَعانيها بحقّ النبىّ محمّد و عترته الطّاهرين.

<٦> الشكرُ و التّقدير لنصير الدّين الطوسيّ

لعمل نجم الدّين دبيران الكاتبيّ

فأجابه الإمام المحقق نصير الملّة والدّين ـ رحمه اللّه ـ بهٰذا: المخاطبةُ العاليةُ الواردةُ من حضرة مولانا، الإمام المعظّم، العالم الكامل، المحقّق المدقّق، نجم الملّة والدّين، عزّ الإسلام و المسلمين، ملك العلماء فى العالمين، الكامل المحقّق

المدقّق، نجم الملّة والدّين، علّامة العصر، أفضل العالم - أدام اللّهُ عُلوّه، وحرس مجده - إلىٰ داعيه المُخلص، محمّد بن محمّد بن الحَسَن الطوسيّ، المُستفيد من نتائج خواطره الفيّاضة، المُقتبِس من أنوار عُلومه الكاشفة عن دقائق الحقائق، و صلت إليه، فتقبّلها ألفاً، ولَثمَها حرفاً حرفاً، ونَظَرَ فيها، فوجدها مُشتملةً على المدح والثّناء علىٰ من لا يستحقّ ذلك ولا دونَها.

وكان المرجوُّ من تيّار بحره الزّاخر، إفادةَ الأسرار وإفاضة الأنوار في البحث الذّي هو أهمُّ المُهمّات وأعظمُ المطالب.

فتفرّس من ذلك أنّه - أدام اللّه أيامَه - وجد داعيه غيرَ مُستعدّ لنوادر إيرادته و التّنبيه لدقائق مباحثه، فأراد قَطعَ الكلام معهُ علىٰ وجه أجمل، والحُكم له في كُلّ إيراد وإصدار، و ليس لمثل الدّاعي علىٰ علّامةٍ مثلِهِ اعتِراضٌ. فوقف حيثُ أوقفه، وأقام حيثُ قطع عنه فوائدهُ، و هو علىٰ كُلّ حال داعٍ لأيّامِهِ، ذاكرٌ لإنعامِهِ، فاللّهُ - تعالىٰ - يَجزيهِ خَيرَ الجزاء ويُحَصِّلُ مَطالِبَهُ كما شاء.

أمّا حديثُ المَسير إلى الأهل والوطن، فإذا وصل الموكبُ الأعلىٰ، قُرِنَ بالنُصرة والعَظَمَة، ومَشىٰ في خِدمتِهِ إلى الحضرة العَلِيّة، جَهَدَ في تحصيل الإذن إن شاء اللّهُ، و في هٰذه الأيّام يُريدُ أن يبعثَ من عينه لِيَحصُلَ ما عيّن له ولِخَدَمِهِ من رسم الإقامة إن شاء اللّهُ، وهو مُنقادٌ لأوامره، مُتَرصّدٌ لما يرسمهُ. واللّهُ، - تعالىٰ - يُديمُ أيّامَهُ بِمَنّهِ و لُطفِهِ، يَحقّ حَقّهِ. واللّهُ أعلمُ بالصّواب.

< ١١ >

أجوبة المسائل الطبيّة

<١> <جواب سؤال نجم الدّين فى الطعوم>

من فوائد مولانا سلطان الحكماء نصير الحقّ والدّين الطوسيّ، طاب ثراه

<السّؤال>

أشار مولانا، علّامةُ العصر، نجمُ الملّة والدّين، أفضلُ العالم ـ أدام اللّهُ عُلُوّه ـ إلىٰ داعيه المستفيد: بأن يكتبَ ما سنح لهُ علىٰ قول بعض الحكماء: «الجسمُ إمّا لطيفٌ، أو كثيفٌ أو معتدلٌ. والفاعلُ فى هٰذه الثلاثة: إمّا الحرارةُ، أو البرودةُ، أو القُوّةُ المعتدلةُ بَينَهُما. فالحارُّ إذا فَعَلَ فى الكثيف حَدَثَتِ المَرارَةُ، و فى اللّطيفِ حدثت الحرافةُ، وفى المعتدل حدثت الملوحةُ. والباردُ إذا فعل فى الكثيف حدثت العفوصةُ، و فى اللطيف حدث الحموضةُ، و فى المعتدل حدث القبضُ. و المعتدلُ إذا فَعَلَ فى الكثيف حدثت الحلاوةُ، و فى اللّطيف حدثت الدُّسومَةُ، و فى المعتدل حدثت النّفاهةُ غيرُ البسيطة».

<الجَوابُ>

أقولُ: الطُّعومُ المحَسوسَةُ بِحسِّ الذّوق ليست مُنحصرةً فى ثمانيةٍ؛ فإنّ كثيراً من الحُبُوب، كالحِنطة و الشّعير والأرُز، و غيرها من الفواكه، كالخيار و القَرع والتُّفّاح

والكُمَّثرىٰ و غير ذلك، ما لا يكونُ حلواً ولا حامضاً؛ و من البُقول، كالأسفاناج والخُبّازى والسَّرمَق و غيرها؛ و من اللُّحوم كلحم الفَخِذ و غيرها، واللِّسان، والكُلْيَة، والكَبِد؛ و غيرها، كالبِيض والسَّمَك والجَراد، و غير ذلك ممّا لا يتناهىٰ، لها طُعُومٌ غيرُ الثّمانية، يُميّزُها الذّائقُ عن غيرها. فإن عُدَّ بعضُ ذلك فى الحُلو أو النَّتِه كان الاسمُ علىٰ ذلك واقعاً

بالاشتراك اللّفظيّ المُطلق، وإن عُدَّ فى المركّبات فليس كالمُرّ الّذي يُحَسُّ بجُزليه، أعنى الحَلاوةَ والحُموضَةَ مَعاً.

وأيضاً التّفاهَةُ تقعُ علىٰ ثلاثة أحوال: أحَدُها: ما لا يمكنُ أن يُحَسَّ به ذَوقاً، كالماء؛ فإنّ الإحساسَ بالذّوق يكونُ بواسطة الرُّطوبة، و ليسَ بينَ الرُّطوبة ونفسِها واسِطةٌ، ولذلك يُحِسُّهُ الذّائقُ تَفِهاً. و ثانيها: ما لا ينحلُّ إلىٰ أجزاء تَنفُذُ فى الحاسّة و تَفعَلُ فيها حتّىٰ تُحِسَّ بها، كالحديد والذّهب، فيَظُنُّ الذّائقُ أن لا طَعمَ لهُ. وثالثُها: ما لا يكونُ له كيفيّةٌ مذوقةٌ، و هو النَّتِهُ الحقيقيُّ.

وأيضاً القَبضُ والمُغُوصَةُ كأنّهُما تحتَ نوع لتخالفان بالشّدّة والضّعف، فإن جُعِلا لذلك نوعين ليُجعَلَ سائرُ الطعُوم الّتى تشتدُّ و تضعفُ أنواعاً و يصيرَ العددُ أكثرَ ممّا قيل.

والقولُ «بأنّ المرارةَ تحدثُ بتأثير الحرارة فى الجسم الكثيف أيضاً»، فيه نَظَرٌ؛ فإنّ الكافورَ مع شِدّة برده مُرٌّ، والشّاهترجَ و بعضَ القِثّار والخيار والبِطّيخ الغير النّضيج والنّضيج المتعفّن يكونُ مُرّاً مع أنّها باردةٌ، وكذلك ما عدا ذلك.

والقولُ، بأنّ الحموضةَ تَفعَلُها البُرودةُ أيضاً، فيه نَظَرٌ؛ فإنّ العصيرَ وَاللّبنَ إنّما يتمحضُ بالحرارة. الضّعيفة دونَ البرودة.

وأمّا، أنّ الكيفيّة المعتدلةَ تَفعَلُ فى الجِسم اللّطيف دُسُومَةً أيضاً، فيه نَظَرٌ، فإنّ أكثر الأدهان حارّةٌ، والدّماغَ دَسِمٌ و باردٌ، وكذلك يوجد فيها ما هو حارٌّ و ما هو باردٌ.

وإذا دُقِّقَ النّظرُ فيها لم يجب أكثرُ ما قيل فى هٰذا الباب. وهٰذا الكلامُ لا يُشبِهُ كلامَ الحكماء، بل يُشبِهُ كلامَ الشّعراء والّذينَ يريدون المُطابقةَ فى إيراد العبارات.

و قد لوّح الشّيخُ الرّئيسُ بذلك، حين قال: «الأطبّاءُ يَجعَلُونَ الطعومَ تسعةً، وهى و لوكان ولابُدّ فثمانيةً»، يعنى غير النّفه. ثمّ قال بعدَ كلام طويل: «وأمّا القَولُ الفَصلُ فى هٰذا، فيعسرُ على مَن همّ أعلىٰ دَرَجَةً من الأطبّاء». (القانون، ص ٢٢٩).

والحقُّ أنّ الطعُومَ تجرى مجرى الرّوائح فى كونها غيرَ مُنحصرة، وكان بعضُها مُلائماً عندَ بعض الحيوانات و غيرَ مُلائم عندَ بعضهم. فهٰذا ما عندى فيه، ومولانا ينظرُ فيه ويُعيدُ ما يَسنَحُ بخاطره

الشّريف الوقّاد عليه، إن شاء اللّٰه تعالىٰ. (جنگ مهدوى، ص ٣٨٨). منقولٌ من خطّ مولانا السعيد فخر الملّة والّدين البياريّ المشتهر بقاضى هرات، رحمه اللّٰه.

<٢>فى جواب سؤال ذكره الكاتبىّ القزوينىّ ـ رحمه الله ـ

في عدم انحصار الأمزجة فى التّسعة

لمّا كان المُعتَدِلُ عندَ الأطبّاءِ هو الّذى توفّر عليه من العناصر بكميّاتها وكيفيّاتها القِسطُ الّذى ينبغى لهُ لا ينحصرُ الخارجُ عن الاعتدال فى الثّمانية؛ لأنّ المعتدلَ الّذى يكونُ ما ينبغى له من الأجزاء الحارّة عشرةٌ و من الباردة خمسةٌ، لو صارت الحارّةُ، مثلاً، إحدى عَشَرةَ و الباردةُ سِتّةً يكونُ هٰذا مزاجاً خارجاً عن الاعتدال فى الكيفيّتين الفاعليّتين لكونه أحرَّ وأبردَ ممّا ينبغى، و قس عليه الأرطَبَ وَالأيبَسَ ممّا ينبغى والتّركيبات الثّلاثيّة، فيزيدُ الأقسامُ على الثّمانية.

وأقولُ: هٰذا وَهمٌ صِرفٌ، لأنّ الأجزاء الحارّة، مثلاً، تنحصرُ فى حدّ، بل يكونُ لها فى الإفراط والتّفريط حَدّان، وكذا الأجزاء الباردة الرّطبَة واليابِسَة. وإذا كان كذلكَ فلنفرُض مُعتدلاً ما ينبغى له من الأجزاء الحارّة من عشرة إلىٰ عشرين و من الباردة من خمسَة إلىٰ عشَرة.

فهٰذا المركّبُ إنّما يكونُ مُعتَدِلاً لو كانت نِسبةُ الأجزاء الباردة إلى الحارّة النّصفَ. فما دامت الأجزاءُ علىٰ هٰذه النّسبة كان المركّبُ مُعتَدِلاً، مثلاً، لو صارت الأجزاءُ الحارّةُ خمسَة عَشَرَ والباردةُ سَبعةً ونِصفاً كان مُعتدلاً أيضاً.

ولو اختلفت النِّسبةُ ببرِّ الأجزاء، فإمّا أن تكونَ الأجزاء الباردة أقلَّ من نِصف الحارّة، فيكونُ المِزاجُ أحرَّ ممّا ينبغي، وإمّا أن يكونَ أكثرَ، فيكونُ المزاجُ أبرَدَ ممّا ينبغي. و لا يُتصوّرُ أن يصير الخارجُ عن الاعتدال أحرَّ وأبرَدَ. و قس عليه جميعَ ما يُذكرُ من هٰذا القبيل، وكأنّهُ ما وقع هٰذا الحِسبانُ إلّا لعدم عرض المزاج. واللّٰهُ أعلمُ بالصّواب.

<٣> سؤال بعض الأفاضل من الإمام المحقق الطوسيّ في <أمزجة الأعضاء>

اسْتَدَلَّ الشّيخُ الرّئيسُ - رحمه اللّٰه - في الفصل الثّاني من التّعليم الثّالث، في أمزجة الأعضاء، علىٰ أنّ الشّعرَ أيبَسُ من العَظم بأربعةِ استدلالات:

أوّلُها: كونُ العَظم من الدَّم وكونُ الشّعر من انعقاد الدُّخانيّة الصّرفة. و فيه نظرٌ، لأنَّ الدّمَ الّذي مادّةُ العظم دَمٌ سَوداويٌّ صُلبٌ، كما ذكر في فَصل الأخلاط، ومِنْ أينَ لنا أنَّ الدُّخانيّةَ أيبسُ من ذلك الدَّم، والدّخانيّة لا تكونُ مادّةَ الشّعر الأسوَد إلّا أن تكونَ دُهنيّةً، ودوامُ النُّموّ وانعطافُ الشّعر يدلُّ علىٰ أنّ الشّعرَ أرطَبُ من العظم.

و ثانيها: أنّ وضعَ العَظم وضعٌ نشّافٌ لِلرطوبات للغريزيّة مُتمكّنٌ منها، والنَّشفُ يدلُّ علىٰ أنّ مزاجَ الجِسم النَّشّاف يكونُ في غايَةِ اليُبوسَةِ. ثم إنّ الرُّطوبَة الّتي تَحصُلُ في الجِسم النّشّاف بالنَّشف لاتكونُ أصليّةً للجسم، كما ذكر في باب الرّية في هذا الفصل أنّ كلّ عضو شبيه في مزاجهِ الأصليّ بما يغتذي به و شَبيهٌ في مزاجه العارضيّ بما يفصل فيه، فالعَظمُ يَجِبُ أن يكونَ في مزاجهِ الأصليّ في غاية اليُبوسَةِ؛ لأنّ تولُّدَهُ و تغذيته من أيبَس الأخلاط الّذي هُوَ السَّوداءُ. وأمّا الرّطوبةُ الّتي تَنتَشِفُ من الأعضاء الأصليّة تكونُ للعَظم مِزاجاً عارضيّاً لا يمكنُ أن يُستَدَلَّ بها علىٰ أنّ العَظم أرطَبُ من الشّعر.

و ثالثُها: أنّ الحَيواناتِ يغذو أكثرُها بالعَظم وانتِقاضِ بالخُفّاش من أنّها تهضمُهُ وتُسيغُهُ.

و رابعُها: أنّا إذا أخذنا قِدرين مُتساويين من العَظم والشّعر في المِقدار و قَطّرناهما

فى القَرع والأنبيق، سال مِن العَظم مِن الماء والدُّهن أكثر و بقى يَفلٌ أقلُّ ممّا يبقى للشَّعر.

فيه نظرٌ، لأنّ هٰذه الرُّطُوبَةَ الّتى تَسيلُ من العَظم لَيسَت رُطوبةً أصليّةً لِلعظم، بَل رُطُوبةً انتَشَفَت مِن الأعضاء الأصليّة. فما بانَ لنا بِهٰذه الأدلّةِ أنّ العَظمَ أرطَبُ مِن الشَّعر بِمزاجِه الأصليّ، بَل عَسىٰ أن يكونَ أرطَبَ مِنهُ بِمزاجه العارضيّ. والمبذولُ من العَواطِف المولويّة أن يُنعِمَ ببيانِ هٰذه الشّبهة و يعفوَ عن الهَفَوات، لا زال ظِلالُ عواطفِه مبْسوطَةً مَنشُورَةً، والحمدُ لِلّهِ ربِّ العالمين، والصّلاةُ علىٰ أنبيائه المُرسَلين.

الجوابُ

و قف الدّاعى المُخلِصُ علىٰ هٰذا السّؤال وأجابَ عنه بقدر ما يستحضرهُ فى هٰذا الباب، فإن أصابَ فهو المرادُ، وإلّا فالمُتوقعُ أن يُشيرَ إلىٰ ما يراه غيرَ مُوافِق للصّواب.

أمّا فى الاستدلال الأوّل، فمعلومٌ: أنّ الدّمَ السّوداويّ علىٰ كُلّ حال أرطَبُ من الدُّخانيّة الصّرفة، لمَيعانِ ذلكَ و جُمُود هٰذِهِ، ولِاشتمال ذٰلِكَ علىٰ كثير من كُلّ خَلط، واشتمال هذهِ علىٰ أجزاء أرضيّة أثر فيه النّارُ بالإحراق. وامّا دُخانيّتهُ، فلا تكونُ إلّا بقدر ما يتماسَكُ به الأجزاء و يصيرُ قابِلاً لِلانعطاف. وأمّا صَلابَتُهُ فَلِغلَبَةِ الأجزاء اليابِسَةِ المتحرّقة فيه. وأمّا العَظمُ، فَصَلابَتُهُ و عَدَمُ مُطاوَعَتِهِ لِلعَطف وَالانحناء، لِجُمُودِ ما فيه من المائيّة بِسَبَبِ مِزاجِهِ الأصليّ، وَلذلك يَحصُلُ من تقطّر مائه أكثرُ ممّا يَحصُلُ من الشّعر. وكونُ الجَمَد أصلَبَ من الدَّم لا يَدُلُّ علىٰ أنّه أيبَسُ منه، بَل يَدُلُّ علىٰ كره ماثر الجمَد من البَرد وإن كان أرطبَ.

وأمّا فى الاستدلال الثّانى، فالنّشافُ لا يكونُ أبداً من الرّطوبة الغريزيّة، بل رُبما يكونُ من الرُّطوبة الغريزيّة، كما صرّح به الشّيخُ. والرّطوبة الغريزيّة لا يتمكّنُ العضوُ منها بل يسعُ فيها و يَضعُفُ. و قد قال: الرّطوبةُ الغريزيّةُ يتمكنُ منها العَظمُ. فَلَيسَ المُرادُ من النّشف هِما هٰهنا إلّا جَذبَ الرُّطُوبَةِ الغريزيّة ليغتذى به. والدّليلُ علىٰ أنّ العَظم أرطَبُ من الشّعر أنّه يغتذى بالمُخّ، و الشّعر يغتذى بالدُّخانيّة المُرتَفِعَة

من الأخلاط، وكُلّ عضو شبيهٌ بما يغتذى به.

وأمّا فى الاستدلال الثّالث، فتغذيةُ العَظم لكثير من الحيوانات معلومٌ، و ذلك أنّ جميعَ السِّباع وكثير من البهائم والنّاس يغتذونَ به. وأمّا الشَّعرُ فلا يغتذى به حيوانٌ فى الظّاهر، واغتذاء الخفافيش به ليس بمعلوم، إنّما يُظنُّ ذلك، لأنّه يسلبُ شُعَورَ الصِّبيان و يُوجَدُ فى عُشّهِ.

وأمّا فى الاستدلال الرّابع، فَالمُقطِّرُ من العَظم أكثرُ المُخّ الّذى فى تجاويفه و هو غذاؤه، والرُّطوبَةُ الّتى بها صار مُنعقداً صُلباً فيُذيبه النّارُ. وأمّا من الشّعر فلا يتقطّرُ إلّا تلك الدّهانةُ الّتى بها صار مُتّصلاً قابلاً لِلانعطافِ، وَلا يتقطّرُ من أجزائه الأصليّة شَىءٌ، بل إنّما يَحصُلُ مِنهُ رَمادٌ كثيفٌ أكثرُ ممّا يَحصُلُ مِن العِظام.

فهٰذا ما حضرنى فيه، وَليُنعِم النَّظَرَ فى ذلك ويُخبِر بما يَخطُرُ ببالهِ علىٰ ذٰلِكَ إن شاء اللّٰهُ، و هو وليُّ التّوفيق.

<٤> النّشفُ <ما يدلّ علىٰ جفاف حاصل لبلّة>

<السؤال>

النَّشفُ يَدُلُّ علىٰ جُفافٍ يَحصُلُ لِبلّةٍ مّا، كما ينّشفُ الهَواءُ جِسماً مبلولاً. واستعمالُها مَكانَ جَذبِ العُضو الغذاء وامتيارِها استعمالٌ بعيدٌ؛ و علىٰ هٰذا استدرَكَ ابنُ جميع المَصريّ، فى كتاب له في تعقّبات حواشى ابن تلميذ، علىٰ هٰذا اللّفظ، وادّعىٰ أنّه يَجِبُ أن يُقالَ نُشافةٌ للرطوبات الأصليّة، علىٰ معنى: سافَهتُ الدِّنَّ، إذا فاعدتَه، فشَربتَ مِنّه ساعةً بَعْدَ ساعة.

الجَوابُ

يُقالُ: نَشِفَ الثّوبُ العَرَقَ، و نَشِفَ الحَوضُ الماء: إذا شَرِبَهُ، والنُّشافَةُ: الرَّغوةُ الّتى تَعلُو اللَّبَنَ. و قد انتشفتُ: إذا شربتَها. هٰذا من الصّحاح. فَنَشِفَ العَظمُ المُخَّ: شَرِبَ مِنهُ. و هٰذا ليس ببعيد. و نُشافَةٌ ليس بتصحيف نُشّاف، فإنّ الهاء فى آخِر هٰذا اللّفظ ليس له مُشابِهٌ، فقولُ ابن جميع أبعدُ.

<٥> <المُخّ جوهرٌ سوداويّ>

<السؤال>

المُخُّ جَوهَرٌ سَوداويٌّ يغتذي به العِظامُ. وأمّا إذا أخَذنا العِظامَ عن الأمخاخ الّذي في تجاويفها وقَطّرناها في القَرع والأنبيق ما ندري هل يَسيلُ مِنَ الرُّطوبات ما ادعَى الشّيخُ أم لا.

الجَوابُ

هٰذا شيء جرَيْتهُ أصحابُ الإكسير، و شهدوا بذٰلِكَ في كتبهم، خصوصاً ابنُ زكريّا في كتاب «الأسرار» له.

<٦> <المُنضِجات، بحثٌ بين الطوسيّ و بعض الأطبّاء في المُنضِجات>

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

غفرانك ارجو

لقد جرىٰ بيني ـ أدام اللّٰه عَلاكَ وَجَعَلَ أعداءكَ فِداكَ ـ وبينَ بَعض الأطبّاء الّذين غفلوا عن أصول العلم الطّبيعيّ، في أمر استعمال المُنضِجات مُجاراةً: و هي أنّهم أنّ المُنضِجاتِ بأسرها لا تخلُو عن حَرارة مُلَطِّفَة نَضيجَ الأخلاط، وأنّ ما عداها من الأشربة الباردة اللّطيفة لا تَنفَعُ في أمر النُّضج، لا بالعرَض و لا بالذّات.

و هٰذا غَلَطٌ فاحِشٌ منهُم؛ لأنّهُم أوّلُوا النُّضجَ بِحَسَبِ مَعناه اللُّغَويّ. و هو أن يكونَ بالحَرارة الاسْطُقسّية، لا بِحَسَبِ مُصطَلَح أفاضِل الأطبّاء المُحصّلين، و هو تنضجُ الطبيعة الأخلاطَ المُحتَبَسَةَ بِواسِطَةِ الحَرارَة الغَريزيّة.

والّذي يَدُلُّ، علىٰ أنّ ما ذَكَرُوا إليهِ لا طائِلَ تحتَهُ، قَولُ الأفاضل من الأطبّاء، و قولُ الشّيخ في «القانون» عند ذكره الفرق بينَ النُّضج والهَضم. و هو كما قال، وأمّا الهاضِمَةُ فهي أن تُحيلَ ما جذبتهُ الجاذبةُ أو مَسَكتهُ الماسِكةُ إلىٰ قوام مُهَيّىء لفعل القوّة المُغيّرة فيه وإلىٰ مِزاج صالِح لِلاستِحالَةِ إلىٰ الغَذائيّة بِالفَعل، هٰذا فِعلُها في النّافع. وأمّا فِعلُها في الفضول: فأن يُحيلَها إن امكنَ إلىٰ هٰذه الهَيأة، وَ يُسمّىٰ أيضاً هَضماً، أو

يَسهُل سبيلُها إلى الاندِفاع مِن العُضو المحتَبَس فيه بِدَفع مِن الدّافِعَةِ بِترقيقِ قِوامِها إن كانَ المانِعُ الغِلَظَ، أو تغليظ إن كان المانِعُ الرِّقَّةَ، أو تقطيعِهِ إن كان المانِعُ اللُّزوجَةَ. وهٰذا الفعلُ يُسمّى الإنضاجَ. و قد يقال الهَضمُ والإنضاجُ علىٰ سَبيل التَّرادُف.

فإذن حَصَلَ لَنا مِن كلام الشَّيخ: أنّ النُّضجَ هو تَسهيلُ سَبيل الخَلط المحتَبَس الغَير النافِع بِضَرب مِن الدَّفع، إمّا بترقيق القِوام إن كان المانِعُ الغلَظ، وإمّا بتغليظ القِوام إن كان المانِعُ الرَّقَّةَ، وإمّا بتقطيع اللَّزج إن كان المانِعُ اللُّزوجَةَ.

و هٰذا الفعلُ يُيَسِّرُ لِلطَّبيعَةِ الحَرارةَ الغَريزيةَ الّتي فى أبدان الحَيوان والإنسانِ، وهِيَ لَيسَت مِن الحَراراتِ الأُسطقسيّة النّاريّة، بَل هى داخِلةٌ مَعَ الحَرارة الأُسطقسيّة النّاريّة تَحتَ الحَرارة دُخُولَ نَوعَين تَحتَ جَنِس واحِد.

و هٰذه الحرارةُ الغريزيّةُ للشبهُ بِرَجهٍ مّا بِالحَرارة السَّماويّة، وَبِها يَحيَ البَدَنُ، وَهيَ تَفعَلُ البَدنَ لِأن يَقبَلَ الحَياةَ، و تتبعُ الحرارةَ الغريزيّةَ قُوّةٌ لا تَتبَعُ الحرارةَ النّاريّةَ. اعتَبِر: بتأثير حرّ الشّمس و حرّ النّار فى أعيُنِ العُشّى، و بأنّ بَعضَ الطّيور تَبلَعُ العِظامَ، وَ تُحَلِّلُها فى مُدّةٍ لا يَقدِرُ عَلَيه الحَرارَةُ النّاريّةُ فى مِثل تلِكَ المُدّةِ. و يَجِبُ أن يُعلَمَ أنّ كُلّ ما جَمَّدَ البَردُ يُذيبهُ الحرُّ و بالعكس. فإذن حَصَلَ لَكَ أنّ النُّضجَ والهَضمَ فى الأبدان لو كانا بِالحَرارةِ الناريّة لكانَ الذّى يَغلِبُ عَلَيهِ سُوءُ مِزاج حارٌّ أقوىٰ هَضماً ونُضجاً.

فإذا كانَ الأمرُ كذلكَ فَيَجِبُ أن يُعلَمَ أنّ النُّضجَ والهَضمَ إنّما يكونُ بِالحَرارةِ الغريزيّةِ وأنّها يَقوىٰ فِعلُها عِندَ الاعتِدال الشّخصيّ أو النّوعيّ الذّي تَتبَعُهُ الصّحّةُ والحَياةُ. فَنَظَرُ الطّبيب فى كُلّ الأحوال مَصرُوفٌ إلىٰ استِرداد الاعتِدال المَطلوب الّذى تَتبعُهُ الحَياةُ و الصّحّةُ، وَبِسَبَبِهِ تَتَصَرَّفُ النّفسُ فى البَدَن وتَفعَلُ الطّبيعةُ أفانينَ الأفعال عِندَ وجُودِهِ بِواسطة الحَرارة الغَريزيّة.

فإذا كان الأمرُ علىٰ هٰذا فَالحَرارةُ الغَريزيّةُ يَتَعَسَّرُ فِعلُها فى نَضج الأخلاط الفَضليّة تارةً بِسَبَبِ البَرد المُضادّ لهُ فَيَحتاجُ الطبيبُ فى مِثل هٰذه الحالة إلىٰ ما يَدفَعُ البَردَ بالحَرارة و يُعاونُ الطّبيعةَ بِالتّلطيف والتّفريق، وتارةً يَتَعَسَّرُ فِعلُها بِسَبَبِ غَلَبَةِ الحَرارة

المُجاوزة عن الاعتِدال الشَّخصيّ الّذي هو سَبَبُ بقاءِ البدن، فيحتاجُ الطّبيبُ في هٰذا الوقْت إلى المُطفيات لِلحَرارة الغريزيّة النّاريّة الّتي هي سَبَبُ لخوُرِ الطّبيعة و الحَرارة الغَريزيّة عن فِعلها.

ففي بعض الأوقات يَستَعمِلُ المُسَخِّناتِ المُلَطِّفَةِ، فيعينُ الحارّ الغريزيّ بدفْع البَرد المُضادّلةُ وإعادةِ الاعتدالِ و المُناسَبَة الحُسنىٰ و يكونُ الأمرُ أقوىٰ و بالذّات. و في بعض الأوقات يَستَعمِل المُبَرِّداتِ اللّطيفة المُطفئة المانعة عَن الاحتِراق الّذي يَتعَسّرُ مَعَهُ تَسهيلُ دفع الخَلط المؤدّي بإعادتهِ إلى الاعتِدال المِزاجيّ المَطلوبِ حَتّىٰ تَقوىٰ بِواسِطةِ الطّبيعة والحارّ الغريزيّ على النّضج.

وَالذّي يدلُّ علىٰ هٰذا كثيرٌ، و من ذٰلِكَ قَولُهُم في الخَشخاش ـ مع اعترافِهم بأنّه باردٌ في الثّانية ـ أنّهُ مُنَفِّثٌ. وَ لا شَكَّ في أنّ التّنفيث نَوعٌ من أنواع النّضج، لأنّهُ تَسهيلٌ للمادّة الرّقيقة الاندماع، ومِثْلُ ذلك كثيرٌ، تَركناها خَوفاً مِنَ التّطويل. و في بعض الأوقات، يُمزِجُ بَينَ الحارّ والبارد، و لا يبعدُ أن يَقدِرَ الطّبيعةُ بإذنِ خالِقها إلىٰ أن تَصرِفَ الحارَّ إلىٰ تَلطيف الخلط وَتَعريقِهِ، والبارِدَ إلىٰ دَفع الحَرارة الغَريزيّة حَتّىٰ يَتِمَّ الفِعلُ.

وإذا كانَ الطّبيبُ آيِساً عَن قُدرة الطّبيعةَ عَلَىٰ هٰذا التّصرّف وَاستِعمال كُلّ مِن الكيفيّتين علىٰ واجِبِهِ، فيكونُ أملُهُ في العِلاج خائباً و توقّعُه خاسِراً. فإذن، و كدُّ العِنايةِ مَصرُوفٌ إلىٰ إعادة الاعتِدال و تقوية الطبيعة بواسطته وإنشاءِ الحَرارة الغَريزيّة بأيّ طريق يَتَيَسَّرُ حتّىٰ يَحصُلَ المَرامُ و المَطلوبُ في كلّ الأبواب، وخُصُوصاً في أمر تُضج الأخلاط و تَسهيل سَبيله إلى الاندفاع.

هٰذا ما سَنَحَ لنا في هٰذا الباب، و المطلوبُ من الإنعام أن يُصَحِّحَ ماكان فيهِ من الغَلَط ويُصلِحَ الفاسِدَ مِنهُ ويُرشِدَ إلى الصّواب، واللّهُ وليُّ إلهامِ الصّواب والهادي إلى السّداد.

<٧> <التّنفّس والنّبض>

سؤالٌ ذكره بعضُ الأفاضل و طلب جوابَه

عن الامام المحقّق الطوسيّ قدّس الله روحه

ذكرَ الشّيخُ الرّئيسُ، في الفنّ العاشِر، من الكتاب الثالث من «القانون»: «كلامٌ كُلّيٌّ

فى التّنفّس: التّنفّس يتمّ بحركتين ووقفتين بينهما على مثال ما عليه الأمر فى النّبض، إلّا أنّ حركة التّنفّس إراديّة يمكن أن تُغيّر بالإرادة عن مجراها الطّبيعيّ، والنّبض طبيعيّ صِرف».

فإذا كان الأمر فى التّنفّس، كما ذكر الشّيخ، من أنه حركة إراديّة [يلزم] أنّ النائم لا يتنفّس، إذ لا إرادة للنّائم. وأيضاً لانسلّم أنّ كلّ ما يمكن أن يُغيّر بالإرادة عن مجراها الطبيعيّ يكون إراديّاً.

وأمّا حركة النّبض، فقد ذكروا فيها خمسة مذاهب: أحدها: أنّه على سبيل التوتّر بطريق الصّعود والنّزول. والثّانى أنّه على سبيل الاتّباع لحركة القلب على طريق المدّ والجزر. والثّالث: أنّه على سبيل الاتّباع لحركة القلب بطريق تحريك الشّىء ما يتفرّع منه من الفروع. والرّابع: أنّها جاذبة للروح الغذاء، ودافعة عنه الفضل، كما أنّ كلّ مُغتذٍ ففيه قُوّة جاذبة و قوّة دافعة على أنّ الرّوح يغتذى بالهواء. والخامس أنّه بتحريك القُوى المتوجّهة لهاتين الحركتين القائمة بالرّوح المحصُورة فى القلب على أنّ فى الرّوح قُوّة تحرّك به أوعيته بالانقباض والانبساط. و قالوا: هذا هو المذهب الحقّ.

وأيضاً ذكر الإمام فخرالدّين الرّازيّ - نوّر الله ضريحه - فى «شرح القانون»، حيث أراد تحديد النّبض، المذهب الأخير، كما قال: «النّبض حركة مكانيّة من أوعية الرّوح، صادرة عن القُوى الحيوانيّة، مؤلّفة من انبساط وانقباض لديه الرّوح بالنّسيم. فإذا كان مبدأ حركة النّبض عن الرّوح الحيوانيّة، فكيف يجوز أن يُقال: إنّها طبيعيّة صِرفة؟

المسئول من إنعامه العامّ وعواطفه الشّاملة أن يُبيّن هذه الإشكالات، لا زال عواطفه شاملة، و الحمدُ لله تعالى.

الجواب

تأمّلتُ هذه الإشكالات، فأقول: أمّا قولُ الشّيخ الرّئيس فى التّنفّس: «إنّه يتمّ بحركتين و وقفتين» فذلك معلومٌ بالوجدان. وأمّا فى النّبض فبما أوردَ من الدّليل على أنّ بين كلّ حركتين متضادّتين لابدّ من سكون.

وأمّا قولُهُ: «إنّ حَرَكَةَ التَّنفُّس إراديّةٌ» فالمرادُ أنّها تتعلّقُ بالإرادةِ مِن حيثُ وقوعُ كُلّ تنفُّسٍ فى زمان يتمكّنُ المُتنفّسُ من أن يُقدِّمَهُ علىٰ ذلك الزّمان، وأن يُؤخّره مِنهُ بِحَسَبِ إرادتِهِ، لكنّها لا تتعلّقُ بالإرادة من حيثُ الاحتياج الضّروريّ إليها. فهو طبيعيٌّ من حيثُ الحاجة إلىٰ مَطلق التّنفُّس، وإراديٌّ من حيثُ إمكان تغيُّر التّنفُّسات الجُزويّة عن أوقات يقتضيها الحاجةُ و يكونُ و قوعُها فى تلك الأوقات علىٰ مجراها الطبيعىّ.

و قال: «النّبضُ طبيعيٌّ صِرفٌ»؛ لأنّ التّغيُّر لا يمكنُ أن يَقَعَ فى حركاته.

وأمّا قولُه: «لا إرادَةَ لِلنائم» فَغيرُ مُسَلَّم، لأنّ الارادَة غيرُ الشّعور بها و غيرُ تذكُّر الإرادة والشّعور بها. والنّائمُ والسّاهى والغائبُ يفعلونَ الحَركاتِ الإراديّةَ، لكن لا يَشعُرُونَ بإراداتِهم. وإن كانَ لهُم شُعورٌ بها. لكنّهُم لا يتذكّرونَ ذلِك الشّعورَ، ولذلك يُحرّكونَ الأعضاء بِسَبَبِ المَلالَةِ عَن بَعض الأوضاع، وَيحكّونها عِندَ الحاجة إلى الحَكّة، و لا يذكرون أكثرها.

وأمّا قولُهُ: «لا نُسلّمُ أنّ كُلّ ما يُمكنُ أن يُغيّرَ بالإرادة عن مَجراها الطبيعىّ يكونُ إراديّاً»؛ فإن أراد القائلُ، بأنّ كُلّ ما يمكنُ أن يُغيّر بالإرادة فهو يكونُ إراديّاً من كُلّ وجه، لم يكن حقّاً؛ فإنّ التّنفُّس ليسَ كذلِكَ وإلاّ لم يكن له مجرىٰ طبيعيٌّ؛ وإن أراد بِهِ، أنّه يكونُ إراديّاً من وجهٍ دونَ وجهٍ، أى من حيثُ يمكنُ أن يُغيّرَ بالإرادة لا من وَجه آخَر، فهو حَقٌّ.

وليُعلَمَ أنّ الحَركةَ الطبيعيّةَ تَنقَسِمُ إلى الحيوانيّة وإلىٰ غير الحيوانيّة.

أمّا حَركةُ النّبض فهى طبيعيّةٌ حيوانيّة. وأمّا حَركةُ الحجر إلىٰ أسفلَ و حَركةُ النّار إلىٰ فوق فهى طبيعيّةٌ غيرُ حيوانيّة، وذلِكَ لأنّ الطبيعيّةَ تُقالُ لمبدأ الحَركة والسُّكون بالذّات، فإن كانَت الحَركةُ علىٰ نَهج واجد فالحَركةُ طبيعيّةٌ غيرُ حيوانيّة، وإن لم تكن علىٰ نَهج واجِد كانَت طبيعيّةً حيوانيّةً.

وأمّا المَذاهِبُ الّتى ذكرها فى حَركة النّبض: فالأوّلُ عِبارةٌ عَن حَرَكة الشّريانات فإنّها تَصعَدُ و تَنزِلُ. و الثّانى عِبارةٌ عَن كون تِلكَ الحَرارة تابِعةً لحَركةِ القَلب. والثّالِثُ

قريبٌ مِنهُ. و الرّابعُ، وُهُوَ أنها تَجذِبُ الغَذاء وتدفَعُ الفَضل؛ فَليسَ بحقٍّ، لأنّ الهَواءَ ليسَ بِغذاء لِلرّوح الحَيوانيّ، إنّما غذاؤهُ البُخار المركّبُ مِن الأجزاء اللّطيفة مِن الأخلاط. وَالنّبضُ بِحَركته يجذبُ الهَواء المُحتاجَ إليه فى ترويح الرُّوح يَبسُطُ و يَدفَعُ المُستحيل مِنه بِسَبَبِ اختِلاطِهِ بِالفَضل مِن غذائِهِ. والخامِسُ عِبارةٌ عَن علّة تِلكَ الحَركة؛ فَإنّها تكونُ بِتحريك القُوّة القائمةِ بِالرُّوح.

والحدُّ الذّى ذكره الإمام فخرُالدّين ـ رحمه اللّه ـ مخالِفٌ للخامس، فَإنّ الخامِسَ يقتضى أن تكونَ الحَركة فى الرّوح أوّلاً، و فى الأوعية ثانياً وبسببه.

والّذى قاله الإمامُ يقتضى أن تكونَ الحَركةُ فى الأوعِيَة، والقُوى الحَيوانيّة هى مُحَرّكة الأوعِيَة بتلك الحركة. والحَقُّ هو الأوّلُ. والوَجهُ فى كونِ تلك الحَركةِ طبيعيّةً هو ما قَدّمناهُ.

فَهذا ما عِندى فيما ذكرهُ، فَإنْ كان مُوافِقاً لِلحقّ فهو المطلوبُ، وإلّا فليُنعِم بالإعلام عمّا يُخالِفُهُ إن شاء اللّه. واللّه ـ تعالى ـ يَحرُسُ فَضلَهُ ومَجدَهُ ويُحَصّلُ مَقاصِدَهُ بِلُطفِهِ، إنّه اللّطيفُ المجيبُ، واللّه أعلم بالصواب.

<٨> فى تحقيق الحرارة الغريزيّة من فوائده أيضاً

رُبّما يُظَنُّ أنّها مُخالفةٌ لِلحَرارة العَرضيّة، لأنّ الشّيخَ قال فى «القانون»: «إنّ الحارَّ الخارجيَّ إذا حاوَلَ أن يُبطِلَ الاعتِدلالَ، فإنّ الحارَّ الغريزىَّ أشَدُّ الأشياء مُقاوَمَةً حَتّىٰ أنّ السُّمُومَ الحارَّةَ لا يَدفَعُها إلّا الحَرارةُ الغريزيّةُ، فإنها آلةٌ لِلطبيعيّة تَدفَعُ ضَرّ الحارّ الوارد بِتَحريك الرُّوح إلىٰ دفعِهِ، و تَدفَعُ ضرَرَ البارد بِالمُضادّة فَقَط ولا يُنازِعُ البارِد الوارد.

فالحرارةُ الغريزيّةُ هى الّتى تحمى الرّطوباتِ الغريزيّةَ عن أن تَستَولِيَ الحراراتِ الغريزيّةُ عليها. فالحَرارةُ الغَريزيّةُ مُقوّيةٌ للقوىٰ كُلّها، والبُرودةُ مُنافِيةٌ لها، و لذلك يُقالُ حَرارةٌ غريزيّةٌ، ولا يُقالُ: برودةٌ غريزيّةٌ.

و حكى فى حيوان «الشفاء» عن المُعلّم الأوّل أنه قال: «الحَرارةُ الّتى بِها يَقبَلُ

البَدَنُ علاقةَ النَّفس، لَيست مِن جِنس الحارِّ الأسطقسىّ الّذى هىَ النّارُ، بل مِن جِنس الحارّ الّذى يَفيضُ من الأجرام السّماويّة؛ فإنَّ المِزاجَ المُعتدلَ بوجه مّا مناسبٌ لجوهر السَّماء لأنَّهُ يَنبعِثُ عَنهُ، وفَرقٌ بينَ الحارّ السّماويّ وبينَ الحارّ الأسطقسىّ. واعتبر ذلِكَ بتأثير الشَّمس فى عَين الأعشىٰ دونَ حَرّ النار. فتِلكَ الحرارةُ تَتبعُها الحياةُ الّتى لا تَتبَعُ الحَرارةَ النّاريّةَ، وبِسَبَبِها صار الرّوحُ جِسماً نِسبةٌ جِسمِها اليابسة مِن المَنيّ والأعضاء نِسبةُ العقل مِن القُوى النَّفسانيّة. فالعقلُ أفضلُ المجرّدات، والرّوحُ أفضَلُ الأجسام». (ص ٤٠٤).

والّذى عِندّى فى ذلِكَ أنَّ النّارَ إذا خالَطَت سائر العَناصر وكانَت تِلكَ النّاريّةُ تُفيدُ لِذلك المُركّب طَبخاً وقِواماً واعتدالاً، و لم تَبلُغ فى الكثرة إلىٰ حيثُ يَبطلُ قِوامُها و تحرّقُها، وَلم تكُن فى القلّة بحيثُ تعجزُ عن الطبخ المُوجِبِ للاعتدال، فذلِكَ هو الحَرارةُ الغَريزيّةُ، وإنّما تدفعُ الحرّ الغريبَ لأجل أنّ الحرّ الغريبَ يُحاولُ التّفريقَ. وتلك الحرارةُ الغريزيّةُ أفادَت مِن النُّضج والطبخ ما يَعسُرُ عِندَهُ عَلى الحَرارة الغَريبة تفريقُ تِلكَ الأجزاء. فَلِهذا السّببِ تَدفَعُ الحَرارةُ الغريزيّةُ الحَرارةَ الغريبةَ.

فالتّفاوتُ بينَ تلك الغريزيّة و بينَ تلك الغريبة ليست فى الماهيّة، بل فى كونها جزءاً من ذلك المركّب. والغريبةُ ليست كذلك، حتّىٰ لو توهّمنا الحرارةَ الغريبةَ جزءاً من المركّب. والغريزيّةَ خارجةً عنه، لكانت الغريزيّةُ عند ذلك تفعل فعلَ الغريبة، والغريبةُ تفعل فعلَ الغريزيّة فَأمّا أن يُقالَ: الحَرارةُ الغريزيّةُ بِالماهيّة مُخالِفةٌ لِلغَريبة، فِممّا لا سَبيلَ إلَيه، واللّه أعلمُ بالصواب.

<٩> <النضج والبول >سؤالٌ آخَرُ

قال حُنينٌ فى «المسائل»: «إنَّ النُّضجَ يَفعَلُ فى صَبغ البَول أوّلاً ثمّ فى قِوامِهِ». و قال الشّيخ الرّئيسُ، فى الفصل الثالث، من التّعليم الثّالث، فى قِوام البَول: «و الرّقيقُ الّذى يكثرُ فيه الصّبغُ يَعلمُ أنَّ صَبغَهُ ليس عن نُضج، وإلّا لَفَعلَ فيهِ النُّضجُ القِوامَ أوّلاً، لكنّهُ عن اختِلاط المُرّةِ بِهِ، فَإنَّ أوّلَ فِعل النّضج التّقويمُ، ثُمّ الصَّبغُ». و ظاهِرٌ أنَّ هٰذا

الكَلامَ مُناقِضٌ لِقَول حُنَين.

وأيضاً ذكر الشّيخُ الرئيسُ فى الفصل الثّانى من هٰذا التّعليم، فى دلائل البول: «ويكونُ لونُ الماءِ فى الأمراض الحارّة المُحرقة ضارباً إلى الزّعفرانيّة و النّاريّة، فإن كانت هُناك رِقّةٌ دلّت علىٰ خِيال من النُّضج زإنّه ابتداء و لم يظهر فى القِوام».

و من البيّن أنّ هذا الكلامَ مُوافِقٌ لِكَلام حُنَين، ويُناقِضُ كلامَهُ الّذى ذكرناه أوّلاً مُناقضةً صَريحةً، كَيفَ يرى الرّأيُ العالي ـ أعلاه اللّٰه ـ في رَفعِ هٰذا الاشكالِ وكيفَ يزولُ التّناقضُ؟ ولرأيه مزيدُ السُّموّ.

الجَوابُ

أقول: كُلُّ واحِد من الصَّبغ والقِوام قد يكونان طبيعيّين: وهُما متلازمان؛ لكونهما معلولى علّة واحدةٍ، و قد يكونان غير طبيعيّين؛ إلّا أنّ القِوامَ الّذى لا يكونُ طَبيعيّاً فَبِسهُولةٍ يُعلَمُ حالهُ ويُسمّىٰ بالحَثُورَة.

وأمّا الصَّبغُ، فقد يقعُ فيهِ الاشتباهُ، ولذلِكَ يُستَدَلُّ علىٰ كونهِ طَبيعيّاً بوجود القِوام الطبيعيّ؛ و لأنّ فاعِلَ القِوام حرارةٌ أشَدُّ من الفاعِلة للصّبغ، فإنّ لونَ البَول الصّحيّ يكونُ نَتباً وأترجيّاً وَهُو أميَلُ إلى الصّبغ فيكونُ الصّبغُ يظهرُ أوّلاً، وهو كما ذكره حُنينٌ. وإذا تمّ الصّبغُ و لم يكن مَعَهُ قِوامٌ دَلّ علىٰ كون الصّبغ غَيرَ طبيعيّ كما ذكره الشّيخُ. وأراد بقوله: «أوّلُ فِعل النُّضج التّقويمُ ثُمّ الصّبغُ»: أنّ غايةَ الصّبغ الطبيعيّ يستحيلُ أن يَقَعَ إلّا بَعدَ قوام طَبيعيّ. ولَيسَ بَينَ الكَلامين تَناقُضٌ. فهٰذا ما عِندِى فيه، واللّٰهُ أعلمُ.

< ١٠ > <الحرارة والبرودة وأفعالهما وخواصّهما > هو اللّٰهُ

﴿بسم اللّٰه الرحمن الرحيم﴾

قال مولانا الإمام، أفضلُ حكماءِ الاسلام، نصيرُ الحقّ والدّين الطوسيّ، رحمة الله عليه: سَأل مَولانا، عَلّامةُ العصر، نجمُ الدين، مُدَّ ظلّهُ، داعِيَهُ المُخلِصَ عن قول الشّيخ الرّئيس: «إنّ الحرارَةَ تَفعَلُ فى الرّطب سَواداً، و فى ضِدّه بَياضاً، والبُرودةَ تَفعَلُ

فى الرَّطب بَياضاً و فى ضِدّه سَواداً. وكان هو المُفيدَ لدقائق العلوم والمُبيّنَ لحقائقِ المسائل. و من شأن الدّاعى أن يستفيدَ من فيض فضله. لكنَّ الدّاعيَ لمّا صار مأموراً بإشارته الشّريفة، امتثل أمرَهُ و عَرَضَ عَلَيهِ ما كانَ عِندَهُ فى هٰذا الموضع، حتّىٰ إذا نظر فيه وأصلح ما عثر عليه من الخَلل، أفاد ما هو الصَّوابُ فى هٰذه المَسألة إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

فأقولُ: يجبُ لنا أن نُبيِّنَ، أوّلاً، أفعالَ الحَرارة والبَرودة و خَواصَّهما، و ثانياً، كَيفيّةَ تولُّد البَياض والسَّواد و سائر الألوان، بالجُملة، حَتّىٰ يمكنَ بيانُ هٰذه المَسألة.

أمّا أفعالُ الحرارة هى التّخلخلُ، والإذابةُ، والتّحليلُ، والإصعادُ، وإفادةُ الخِفّةِ، وهى تَلزَمُ النُّورَ، وتَقبلُ الشِّدّةَ والضَّعفَ. والبرودةُ ضِدُّها، و هى تَفعَلُ التّكاثُفَ والإجمادَ والتّعقيدَ والإحدارَ وإفادةَ الثّقل، وهى تلزمُ الظّلمةَ و تَقبَلُ الشّدةَ والضّعفَ. والنّوْر أيضاً يَشتدُّ و يَضعُفُ، والظّلمةُ عَدَمُهُ فيما مِن شأنِهِ أن يكونَ فيه نُورٌ.

وأمّا كيفيّةُ السَّواد والبَياض و سائر الألوان، فأقولُ: مِن الأجسام ما هو شَفّافٌ عَديمُ اللّون ما دامَ شَفّافاً، ومنها ما هو كثيفٌ من شأنه أن لا يُوجَدَ خالِياً عَن لونٍ ما. والكثافةُ تُطلَقُ تارةً بإزاء التّخلخُل، و تارةً بإزاء التشفُّف. والتَّفُّفُ والكثافةُ أيضاً يَشتدّان و يَضعُفان؛ فإنّ الهَواء أشَفُّ من الماء، والماء أشَفُّ من الأرض.

وأيضاً من الأجسام ماله نُورٌ، و منها ما ليس له نورٌ. والنّورُ أيضاً يشتدُّ ويَضعُفُ. و ذواتُ النّور: منها سَماويّةٌ كالنيّرين والكوكب، ومنها عُنصريّة، كالنّار، و منها مُركّبةٌ، كاللآلى والجواهر الذُّهنيّة و بعض النّباتات وأعيُنِ الحيوانات وأجنحةِ بعضها و بَعضِ الأخلاطِ الصّفراويّة والدّمويّة.

والنّوْر يَنفُذُ فى الشّفّافات، لا بمعنىٰ أنّه يَنتَقِلُ من مَحلٍّ إلىٰ مَحلّ، بل بِمعنىٰ أنّه يَجذِبُ ممّا يُحاذيه نُوراً أضعَفَ مِنهُ و يَنعكِسُ عَن سُطوح الكثيفات و عَن سُطوح ما بينَ الشّفّاف والكثيف، ولذلك يَشتدُّ قُوّة الشّمس والنّار والبَصَر فى الهواء، وينعكسُ فى الأرض. وأمّا الماء، فينعكسُ النُّورُ عن سطحه ويَنفُذُ فى جِرمِه، لكونه فى

التّشفّف مُتَوَسّطاً بينَ الهواء والأرض. وكذلك الجمَدُ والزُّجاجُ والبِلّورُ وغَيرُها.

والألوانُ كُلُّها تتولّدُ من هٰذِه الكيفيّات، أعنى التّشفّف والكثافةَ، والنّورَ والظّلمةَ، والمتوسّطَ فى التّشفّف، كالجَمد والزُّجاج، إذا تصّغرت أجزاؤهُ و تعاكسَت الأنوارُ من بعض سُطوحِها إلىٰ حدث. و يتعسّرُ ذلك فى الثّلج، و فى الجَمَد والزُّجاج المدقوقين و يُبصِرُ حالَ الصّبح؛ فإنّ البخاراتِ والغُباراتِ المرتَفِعَةَ مِن الأرض إذا وقع عليها شُعاعُ الشّمس انعكسَ مِن بعضِها إلىٰ بعضٍ ما يُبَيِّضُ الأُفُقَ و لم يُبَيِّض ما فوقَ تلكَ الطبقةِ لِقلّةِ الأبخِرَةِ هُناك. مَعَ أنّ الشّعاعَ يقعُ عَلَيهِ، ثمّ إذا غلَبَ الشّعاعُ اصفَرَّ الأُفُقُ، ثمّ احمَرَّ، و يعكسُ ذلك فى الأُفق.

ويُتَبَيَّنُ من ذلك أنّ اختِلاطَ الأجزاء الصّغيرة ممّا لها سُطوحٌ مُختلفة ينعكسُ عنها النّورُ بالأجزاء المُشِفّة. و مع النّور القَليل يَنقضى البَياضُ، فإذا غَلَبَ النّورُ فيها حَدثَت صُفرةٌ ثمّ حُمرةٌ.

وأمّا السّوادُ، فهُوَ يَتَوَلّدُ مِنَ الكثيف الصّرف وعَدَم النّور. فاعتَبِروا الزّاجَ والعَنصَ، فإنّ فى الزّاج قُوّةَ النُّفوذ لِحِدّتِه، و فى العَنص قُوّةَ القَبض. فإذا اختلطا نَفَذت أجزاءُ الزّاج فى خِلَل أجزاء العَنص لِقُوّة نُفُوذه، وَيَضغَطُها العَنصُ لِقوّة قبضِهِ، فَخَرَجَ ما فى خِلَلها مِن الهَواء المُشِفّ، وَخَلَصَ الكثيفُ واسوَدَّ المجتَمعُ مِنهُما.

و لوكانَ بَدَلُ العَنص قابِضاً آخَر، كالإهليج، حَدَث أيضاً السّوادُ والتُّرابُ الكَثيفُ، لكن لاختِلاط أجزاء الهَواء الشّفاف بِأجزائه يُرىٰ أغبَرَ، فإن مازجه الماءُ صار إلى السّواد أقرَبَ ممّاكانَ، لكونِ الماء إلى الكِثافَةِ أقرَبَ إلى الهَواء. وأوراقُ الشّجر والزّرع بِعَكسِ ذلِكَ، فإنّها تُرىٰ أخضَرَ، لِلمائيّة الّتى فِيها، ثُمّ إذا جُفّت وتَبدّلت المائيّةُ بالهوائيّة اصفرّت ثُمّ ابيضّت.

وَالحَطَبُ إذا لقيه النّارُ صَعَدَت الأجزاءُ المائيّةُ والهوائيّة الّتى خالَطَت الأرضيّةَ وخلّصَت الأرضيّةُ الكثيفةُ، فاسودّت. ثُمّ إذا ألحّ عليه النّارُ فَرّقَت بَينَ أجزائها و خَلخَلَها الهَواءُ، لِضَرورة الخَلأ، فَصارَت رِماداً يُضرَبُ إلى البَياض.

وأمّا حُدوثُ الألوان، مِن السَّواد والبَياض، فَلَها طُرُقٌ كثيرةٌ، يَتدَرِجُ فى سُلوكها المُتحرّكُ مِن البَياض إلى السَّواد:

منها طريقٌ فى الصُّفرة، يَصيرُ أوّلاً بمُخالطة الكثافة والنّور القليلين لِبنياً ثمّ أترجياً ثمّ زَعفرانياً ثمّ نارنجياً ثمّ ناريّاً، ثمّ يزدادُ فيها المَيلُ إلى السَّواد بِحَسَبِ ازدياد أجزاء الكِثافة و نُقصان النُّور حتّىٰ أسوَدَ.

و منها طريقٌ فى الحُمرة، يصيرُ أوّلاً زورديّاً، ثمّ شَقايقيّاً، ثمّ ادمويّاً، ثمّ ارجوانيّاً، ثمّ بنفسجيّاً و

ومنها طريقٌ فى الخُضرة، يكون قُستَميّاً ثمّ كرائثيّاً ثمّ زنجاريّاً ثمّ جَوزيّاً، ثمّ بادنجانيّاً، ثمّ نفطيّاً.

و منها طريقٌ فى الزُّرقة، يكونُ آسمانجونيّاً. ثمّ فيروزجيّاً. ثم لازورديّاً، ثمّ نيليّاً ثم كحليّاً.

و منها طريقٌ فى الكُدرة، يكون أغبرَ، ثمّ أوكَس، ثمّ سَمجونيّاً، ثمّ ظُلمانيّاً، إلىٰ غير ذلك.

و يكونُ الجميعُ بحَسَبِ اختِلاف الأجزاء فى الشَّفّ والكِثافة والنُّورو الظّلمة، وربّما يتركّبُ بعضُ الألوان ببعض، فيحدثُ لونٌ غيرُهُما، كالأخضَر الّذى يحصلُ من تركيب الأصفر بالأزرق، وكالزّنجاريّ الّذي يَحصُلُ من تركيب الأخضَر بالأبيض. و هٰذه التّركيباتُ الّتى لا نِهايةَ لها قد يَقَعُ بَعضُها فى أجزاء صِغار من النّباتات والحيوانات بحيثُ يتعجّبُ، من كثرتها فى جَسم صغير، من يُشاهدُها.

فإذا تقدّمت هٰذه المُقدّماتُ، فلنَرجِع إلىٰ بَيان ما قاله الشّيخ الرّئيسُ، وهو «أنّ الحَرارةَ تَفعَلُ فى الرّطب، سوداً». و ذلك لإصعادها الأجزاء المُشِفّة و تحليلها الرّطوبات. فخلصت الأجزاءُ الكثيفةُ، كما تفعلُ فى الحَطب الرّطب والأشربة المُحترقة و فى بشَرة الإنسان إذا لاقتها النّارُ أو الشّمسُ كثيراً.

و«تَفعَلُ فى اليابِس بَياضاً». و ذلك لتفريق أجزائها وإخراج ما يَقبَلُ الإصعادَ منها،

و يكثّرُ سطوحَ الأجزاء الباقية منها القابلة لانعكاس النّور بعضِها إلىٰ بعض. كما تَفعَلُ في الأملاح والأسباخ. و السّشور والفَحم إذا رمدتهُ.

و«البرَودةُ تَفعلُ في الرّطب بَياضاً» لإجماد أجزائه و تكثيفه و يَحصُلُ فُرَجٌ خاليةٌ فيما بينها يملأها الهواءُ و يتكثّرُ سطوحُ أجزائه الّتي ينعكسُ النّورُ إلى البعض من البعض، كما تَفعَلُ في الثّلج والصّقيع والآجام المتكرّجة الّتي قد حلّلت رطوباتِها الحرارةُ، ثمّ عَقَدَتها البرودةُ، فيحصلُ عليها البَياضُ.

و «تَفعَلُ في اليابِس سَواداً»، وذلِكَ لتكثيفهِ و قبضهِ وإخراج ما في خَلَلهِ من الجِسم الكثيف بالقَسر.

كما تَفعَلُ في الأشجار والزّرع إذا أصابها البَردُ الشّديدُ. فيُقالُ لها: أحرقها البَردُ، وتَفعلُ في أعضاء الحيوان مِثلَ ذلك.

و كما في الأخلاط السّوداويّة في الحيوانات و في الحِجارة تَحتَ الطين؛ فإنّ الغالِبَ علىٰ طَبيعتهما اليُبسُ، لاستيلاة البَرد عَلَيهما فَيُسَوّدان.

و كما في الأحجار السُّود في الجِبال و غيرها.

فهٰذا ما عندي في هٰذه المَسألة، والمُتَوَقّعُ من كرمِهِ أن يُرشِدَ داعيه المُستفيدَ إلىٰ ما فيه من الخَلل والنُّقصان، واللّٰهُ الموفّقُ للصواب.

< ١٢ >

أجوبة مسائل صدرالدّين القونويّ

[١] مفاوضات بين صدرالدّين القونويّ و نصيرالدّين الطوسيّ

النّسخة المكتوبةُ الّتى كتبها الشّيخ الكامل المكمّل صدر الملّة والدّين إلى المولى المعظّم نصيرالدّين الطوسيّ مع تلك الرّسالة.

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

الدّاعى المُخلص الفقير محمّد بن إسحاق [من البسيط]:

ما زال سمعى يعى من طيبِ ذكرك ما ... يُزرى على الروّض غِبّ العارض الهَتِنِ

حتّىٰ حللتَ حِمىٰ قلبى، ولا عَجَبٌ، ... فُـربَّ سـاع إلىٰ قـلبٍ مـن الأُذُنِ

كَوش ايّام وليالى، به استماع مآثر ومعالى مجلس عالى خواجهٔ معظّم، مالك أزمّة الفضائل، افتخارالأواخر والأوائل، ملك حكماء العصر، حسنة الدهـر، نـصيرالمـلّة والدّين ـ أطال اللّهُ فيما يرتضيه بقاءه وأدام فى دَرَج المعالى ارتقاءه، ولا زالت مُهجتُهُ الشّريفةُ بعين اللّه تعالىٰ مكليّةً، و تالى حمده مُقدّماً لإنتاج كلّ قضيّة ـ هميشه مُشنّف و عالى باد.

خدمت و دعا، از منبع صفا، به مشرع وَلا، رسانيده مى‌آيد، و تشوّق و تعطّش به جانب آن جناب همايون هر چه بيشتر است. لكن چون احكام مقادير از نيل اين چنين نعمتى مانع آمد بر دعائى كه فى ظهر الغيب موظّف است، واز شوائب ملق

وربا مُخلّص، اختصار کرده می‌شود، واللّٰهُ ولیُّ الإجابة والإحسان.

و بر رأی غیب نمای آن جناب مُعظّم پوشیده نیست که طلب مواصلت وتأسیس قواعد محبّت، با اهل فضل، سُنّتِ معهود و مألوف بوده است، سِیّما که چون حق ـ سبحانه ـ بعضی بندگان خودرا، به مزیّتِ اجتباو مکرمت، مخصوص گردانیده باشد، وبراهل روزگار به اجناس وانواع علوم و فضائل رُجحان داده، وبه صفات جمیل نامحصور، نفس شریف اورا تحلیه بخشیده، که هر صفت از آن مُوجِب انجذاب دلها و طلب تودُّد تواند بود، فکیف بالمجموع، بل کیف بالذّات الجامعة لتلك الصّفات.

لا جرم داعی مُخلِص، بنابر این مقدّمات، خواهان فتح باب مُواصلت با آن جناب گشت. و چون التقاء من حیثُ الصّورة، والحالةُ هٰذه، تعذُّری داشت، طلب مُواصلت به طریق مُکاتبت که آن را احد اللّقائین نام نهاده‌اند، مُتعیّن بود، نخواست که از فوائد علمی که شریفترین صُور ترقّیات نُفُوس است، این مُفاتحه خالی باشد، واز فوائد نتایج افکار آن ذات شریف بی نصیب ماند.

لهذا رساله‌ای، که پیش از این، به مدّتِ مدید، در بیان حاصل نتایج افکار و مزید وضوح وتحقیقی که حاصل اهل استبصار است ساخته بود ومسأله‌ای چند از مُشکلات مسائل درج کرده، وبه صورت «مُفاوضه» با بعضی از اکابر فضلاء دوستان در بحث در آورده [بود]، در صحبتِ این «مکاتبت» به خدمت فرستاده تا از مقام افادت و حُسن مُعاونت در راه تحقیق.

آنچه درون مُبارك را در آن باب سانح گشته و صحّت وفساد آن به بُرهان واضح شده، به حکم کرم، اعلام فرمایند، چه این نوع تفضّل مُثمِر ثناءِ عاجِل و ثوابِ آجِل خواهد بود، واللّٰهُ خیرٌ مُعین. پیوسته آن جناب عالی، مقصد ارباب حاجات و مصدر اجناس فضایل و انواع خیرات باد.

والسّلامُ مُعادٌ علیه و رحمة اللّٰه.

تمّ

الرّسالةُ المُفصِحَةُ عن منتهى الأفكار و سبب اختلاف الأُمَم و المؤضِحَةُ سِرَّ الاهتداء إلى الطريق الأشرف الأتم

ممّا أنشأه سَيِّدُنا و قُدوتُنا، الشيخُ العلّامةُ، الكامل المكمّلُ الرّاسخُ، جامعُ الجوامع و بَرَزَخُ البرازخ، قدوةُ أكابر المحقّقين، إمامُ الأئمة العالِمين باللّٰه فى العالَمين، وارثُ كُلّ الأنبياء و المرسلين، صدرُ الحقّ والدّين، أبو المعالى، مُحمّد بن إسحاق بن يوسف بن عليّ، مَتَّعَ اللّٰهُ العالَمينَ بآثارِ أنوارِ كمالِهِ، و ضَرَبَ لنا بسهم من مقامِه و علمِهِ وحالِهِ، ولا حَرَّمَنا من نوالِه، بمحمّد وآله، آمين، [٧ـ الف].

﴿بسم اللّٰه الرحمن الرحيم﴾

<الخطبة>

الحَمدُ للّٰهِ المنّعِمِ على الصَّفوَةِ من عِبادِهِ بِمَزِيّةِ الاجتباء، الباذلِ لهُم جَزيلَ المِنَح و سَوابغ النّعماء، الّذى أخرَجَهُم، من باطِنِ الوجود الإلٰهيّ العِلميّ الوَحدانيّ والظلام العَدميّ الإمكانيّ، إلىٰ عَرصَةِ الوُجُودالعينيّ، مُجتَمع الأنوار والأضواء؛ و قَطَعَ بِهِم الأدوارَ والأطوارَ، رُسومَ مَراتبِ الاستيداع والاستقرار، المُنبِّهِ عليها فى أشرَف الأنباء، والمشهودة للكُمَّل من الأنبياء والأولياء.

ثمّ نقلهُم من ضِيق السّدِّ و تركيبِهِ و سُدفَةِ اللُّجّ الكونيّ الطبيعيّ وتشعيبِهِ، في سُفُن العِناية والتّصديق، وعلىٰ بُراق العَمَل الصّالح و التّوفيق، حتّىٰ حَطُّوا رِحالَهُم وألقَوا مَراسِيَهُم بمقام حقّ اليقين والجلاء، و كَحَلَ بصائرهُم وأبصارَهُم بنُوره، وعَرّفَهُم كَشفاً و شُهوداً بسرّ جَمعهِ بينَ إطلاقهِ و وَحدتهِ، و تقيُّده فى مراتب تعيُّناته بتنوُّعاتِ بُطونه و ظُهوره، فرأوا أنّه المعبودُ فى كُلّ افتراقٍ وائتلاف، والمقصودُ بكُلّ اتّفاق واختِلافٍ واقع بينَ أهل السّعادة و الشّقاء، فخلصُوا من غَياهب الشّكوك والحَيرة والمِراء، و اهتدَوا لما اختُلِفَ فيه من الحقّ بإذنهِ، بل به، فشُفُوا من كُلّ الأسقام والأدواء. أُولئكَ حِزبُ اللّٰه، ﴿ألا إنّ حِزبَ اللّٰهِ هُمُ المُفلِحُونَ﴾، (المجادلة، ٢٢).

وصَلواتُ اللّٰه تترىٰ علىٰ إمامهم وقُدوتهم وعَلّامهم، مِفتاح قُفل الإنشاء، و خاتم دورة السّيادة [٧ب] والاعتلاء، محمّد وآله و عترته، والكامِلين المُكمّلين من إخوانهِ و وَرَثتهِ، أهل الشّرَف والعَلاء، وسَلّم تسليماً كثيراً.

<مقدّمة>

(١)و بَعدُ، فلّما كانَ النّاسُ، بمقتضى القِسمة العقليّةِ والإخبارات الإلٰهيّة، علىٰ ثلاثِ طَبقات: طبقةٍ عُلياو طبقةٍ وُسطىٰ وَطبقةٍ سُفلىٰ، وكانَ من مُقتضىٰ أحوال الطبقةِ العُليا، أربابِ الهِمَم السّامية الرّاقية إلى اكتِساب المعالى والكمالات الخالدة والفضائل الباقية، طلبُ معرفةِ حقائق الأمور، علىٰ ما هى عليه، وبِسيّما معرفةِ الحقّ ـ سُبحانَه ـ الّذى هو أشرفُ مُتعلّق لأشرفِ العلوم، لِعلمهم بأنّ شَرَفَ العِلم يتفاوَتُ بحَسَبِ شَرَفِ المعلوم، وأنّ معرفَتهُ ـ سُبحانَه ـ هى الأصلُ فى مَعرفةِ كُلّ شىء من مُركَّب وبسيط، ومُحاطٍ إحاطةً معنويّةً أو صُوريّةً، ومُحيطٍ بموجود بالنّسبة أو معدوم. و نظروا فى الموجودات، معقولِها ومحسوسِها، على اختلافِ طَبَقاتِها باعتبار تَعَلُّق العِلم بها. فإذن هى تنقسمُ بنحوٍ من القِسمةِ إلىٰ قِسمين:

(٢) قِسم يستقلُّ الإنسانُ بإدراكه مِمّا أودعَ اللّٰهُ فيهِ من القُوىٰ والآلات المِزاجيّة، تارةً ببعضِها، و تارةً بجُملتِها. هٰذا إن كان المُدرَكُ ممّا من شأنِهِ أن يُدرَكَ بالقُوىٰ والآلاتِ الطبيعيّة. فإن لم يكن بالمَثابة المذكورة وكان ممّا من شأنِهِ أن لا يُدرِكَهُ الإنسانُ إلّا بعَقلهِ من حيثُ نظره وفكره، أدركهُ بنظره وفكره؛ كالعلِم بوجود الحقّ والأرواح المجرّدة و المعانى البسيطة.

(٣) و وَجَدُوا القِسمَ الآخَرَ ليس ممّا تستقلُّ العُقولُ من حيثُ نظرها وفكرها، و لا الحواسُّ والقوى [٨ألف] المزاجيّةُ جَمعاً وفُراديً بإدراكه، كذاتِ الحقّ ـ سُبحانَهُ و تعالىٰ ـ و حقائق الأسماء والصّفاتِ المنسوبة إليه بألسنة الشّرائع والعُقول، و كيفيّةِ صِحّةِ إضافةِ شىء منها إلىٰ ذاتهِ، سُبحانه؛ فإنّ معرفةَ صِحّةِ إضافةِ الصّفاتِ والأسماءِ إلىٰ ذاتِ الحقّ ـ سُبحانَهُ ـ مَقامُها مَقامٌ مَهيبٌ، لوجوبِ الحُكم بوجوبِ وجودِ الحقّ، وأنّهُ واحِدٌ من جميع الوجوه، ومُمتازٌ بحقيقتهِ عن كُلّ شىء لا يُماثِلُ شيئاً ولا يُماثلهُ شىءٌ؛ فإن هٰذا ممّا يجبُ الاعترافُ بثبوتهِ، لِما يلزمُ من المفاسِد إذا أُهمِلَ القولُ بثُبوتِ هٰذا الأصل.

(٤) و هٰكذا، هو الأمرُ فى معرفة حقيقةِ فعلهِ، من حيثُ تعلُّق قُدرتهِ بالمعلومات وإفاضةِ الوجود عليها و صُدورِها مِنهُ؛ فإنّ المُستبصرَ المُنصِفَ إذا اعتبر واستقرأ ما يحصلُ لهُ بنظره العقليّ الفكريّ من معرفة هٰذه الأمور، لم يجدهُ مُجدياً بحيثُ يثلجُ به صدرُهُ و يَسكنُ قَلَقُهُ الباعثُ لهُ علىٰ طَلَبِ معرفةِ حقائق الأمور.

(٥) أمّا فيما يتعلّقُ بمعرفةِ ذاتِ الحقّ، فواضحٌ لدى المُستبصرين بأوّلِ وَهلةٍ. وأمّا فيما لوّحتُ بهِ، فى بَيانِ الصّفاتِ والفعلِ والصُّدورِ و نحوِ ذلك من مَحاراتِ العُقُولِ؛ فبيّنٌ أيضاً بأيسرِ تأمُّلٍ و تدبُّرٍ، كالخواصّ والآثار النّاتجةِ من امتزاجاتِ القُوى المِزاجيّة الطبيعيّة، و الحاصلةِ أيضاً من المُمازَجات الواقعةِ بينَ القُوى الفلكيّة والتّوجُّهات الملكيّة وبينَ النّفوس البَشريّة والقُوى الطبيعيّة السّفليّة؛ فإنّ كُلَّ مُستبصرٍ يعلمُ أنّ الأفكار البَشَريّة تعجزُ عن معرفة [٨ب] حَقائق هٰذه الأُمور وأمثالها، و سيّما معرفة ما قدّمنا ذكرهُ، فى شأن صِفات الحقّ وكيفيّة إضافتها إليه؛ فإنّه ـ سُبحانهُ ـ لمّا كانَ ثابتَ الأصالة والإحاطة بالعِلم والذّات، لزم أن يكونَ حُكمُ كُلّ ما يُنسَبُ إليهِ من صِفاتِ الكمال، كُلّيّاً إحاطيّاً شامِلَ الحُكم.

(٦) و تعقّلُ صفاتِ الحقّ فى عرصةِ الفكر الإنسانيّ من حيثُ الإطلاق الحقيقيّ مُتعَذّرٌ؛ فإنّ الإنسانَ لا يُدرِكُ ما يُدرِكُ إلّا مُتعيّناً مُتقيّداً فى مَقامه النّظريّ بحَسَبِ قوّته الفكريّة. ولا ريبَ فى أنّ الحقّ، من حيثُ ذاتهِ و من حيثُ صفاتهِ وأسمائه، ليس كذلك، أى ليس تعيُّنه فى نفسهِ أو تعيُّنُ صفاتهِ مُضافةً إليه أو مُتعقلّةً بالانفراد عن ذاته كهى فى تصوّرِ المُتصوّرين لها فى أذهانهم و بأفكارهم. فليس إدراكُ الإنسانِ لما يُدرِكهُ من هٰذه الأُمور مُطابِقاً لما هيَ عليه في تعقّل الحقّ.

(٧) وهٰكذا هو شأنُ الإنسانِ فى معرفةِ حقائق الموجوداتِ فى مقام تجرُّدها؛ فإنّ تَعَقُّلَها قبلَ التلبّس بالوجود الحاصل لها من فيض المُوجِد الحقّ، وإدراكَ تميُّز بعضها عن البعض علىٰ نحو تعيُّنها وتميُّزها فى عِلم الحقّ الأحديّ الذّاتيّ أزلاً وأبداً علىٰ وَتيرَةٍ واحِدَة، مُتَعَذّرٌ أيضاً.

(٨) و من جُملة الأُمور الّتى لا تستقلُّ العُقولُ بإدراكها معرفةُ سِرِّ ترتيبِ طبقاتِ العالَم و أحكامه و خواصّه الكُلّيّة؛ و سَبَبِ انحصارِ كُلّ صنف و نوع فى عدد خاصّ؛ واختصاصِها أيضاً بأوقاتٍ مخصوصة، و بقاع مُخصوصة، وأحوال مخصوصة؛ وامتيازِ كُلّ منها بعد الاشتراك [٩الف] مع الغير فى أُمور شَتّىٰ بصفاتٍ و خواصّ لا يُشاركُهُ فيها نوعٌ أو صِنفٌ آخرُ، وكذلك معرفةُ «العلة الغائيّة» من إيجاد العالَمِ بالنّسبةِ إلىٰ مجموعه، وبالنّسبة إلىٰ جُملةٍ من الأجناس والأنواع ولوازمها ممّا يصدقُ عليه اسمُ الجُملة، وبالنّسبة إلىٰ كُلّ قُطر وموطن و شريعة و عالَم و مرتبة ونحو ذلك؛ فإنّ عجزَ العُقولِ البشَريّة عن إدراكِ حَقائق هٰذه الأُمور من حيثُ الفكر والنّظر واضِحٌ لدىٰ كُلّ مُستبصر مُنصِف.

(٩) ثُمّ نقول: فلمّا رأى المُستبصرون من أهل اللّٰه ما ذكرنا، واستقرؤوا أيضاً ما فى أيدى النّاس من العُلوم، وجدوها ظُنُوناً و تخَيُّلاتٍ وإن كان بعضُها أقوىٰ من بعض، و لم يجدُوا شيئاً منها يقومُ علىٰ ساقٍ، ولا يجتمعونَ فى الحُكم علىٰ شىء بحُكم يقعُ بينهُم عليه الاتّفاقُ ممّا خلا أكثر المسائل الرّياضيّة الهندسيّة، لكون براهينِها حِسّيةً.

(١٠) لكن لمّا لم تنجاوز مرتبةُ هٰذا العِلم و غايتُهُ معرفةَ المقادير والمَساحات، لم ترضَ نُفُوسُهُم بالوقوفِ عنده والتّهَمُّم بتحصيله، بل كَلِفُوا بمعرفة أشرف المعلومات وأولاها بالتّحصيل، لجلالة قدرها و دوام لَمرتها الباقية بعد مُفارقة الموادّ والأجسام، طلباً لكمال التّحقُّق والاتّصال بجناب العَلِيّ العَلّام، ومُضاهاةً لشأنه الأعلىٰ فى معرفة حقائق الأشياءِ علىٰ ما هى عليه فى أنفسها. مُقتضىٰ حالِ خُلاصة الخاصّة، المؤهّلينَ للظفر بالكمال الإلٰهيّ الحقيقىّ، والطالبينَ للتّحقّق به حالاً و علماً و مرتبةً ممّا تكرّر إدراكُنا له و معرفتُنا به وبأهله، جَمعُ الهمّ بالكُلّيّة [٩.ب] على الحقّ علىٰ نحو ما يعلمُ نفسَهُ، و تفريغُ المحلّ، والزُّهدُ فى طلبِ معرفةِ ما سواه، وإن كانَ شريفاً بالنّسبة إلىٰ ما دونه، أو مُثمِراً سَعادةً مّا أو مُتهيّئاً بصاحبهِ إلىٰ نسبىّ.

(١١) فمتىٰ قُدّر لهُم معرفةُ شىء غير الحقّ، كان ما كان، وإن كان حُصُولُ ذلك

وأمثاله لهُم إنّما هُوَ بفيضٍ منه ـ سُبحانَهُ ـ وموهبةٍ، دُونَ تعمُّلٍ منهُم فى تحصيله؛ فإنّما مُوجِبُهُ سَعَةُ دائرةِ عِلمِهِم وكمالُ استعدادِهم غير المجعول؛ فإنّهُ المُقتضى فى الحقيقة انبساطَ النُّور المُتجلّى لهُم من الحقّ المُستلزم لسراية حُكم عِلم الحقّ فيهم ووصفهِ وانبساطِهِ، لا أنّ معرفة تلكَ الأُمور مقصورةٌ لهُم على التّعيين، أو هى من مُتعلّقات هِمَمِهِم.

(١٢) كما هو حالُ أكثر النّاس فيما يشتغلون فيه من الفنون الّتى يَظُنُّون أنّها عُلومٌ حقيقيّةٌ، فإنّ كُلاًّ منهُم إنّما يصرفُ عمرهُ ووقتهُ و هِمّتَهُ فى تحصيل علمٍ مّا، من تلكَ العُلوم الّتى مُتعلّقُها الكونُ، لاختياره لهُ علىٰ غيره من الفُنُون، و شرفهِ لديه، و رغبتِه فيه المُوجِبَة لاشتماله عليه، اعتقاداً منه فى عِظَم جَدواه، عاجِلاً أو آجِلاً، مُوقّتاً أو غيرَ مُوقّت، أو لمحبّة غير مُعلّلةٍ ولا معلومةِ السّبب.

فصلٌ <أوّلٌ>

فى بيان أحوال طبقات النّاس فى طلب العلوم

الّتى تستقلُّ العُقولُ بإدراكها، من حيثُ نظرها وفكرها، و من حيثُ القُوىٰ المزاجيّة والآلات البدنيّة، والّتى لا تستقلُّ بإدراكها، وصُورة امتياز الطبقة العُليا المُشار إليها من قبلُ و فيما بعدُ أيضاً، وانفرادها من بين الطبقات المُتفرّعة من الطبقة الوسطىٰ والتى تليها ممّا أُشيرُ إليه إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

(١٣) لمّا حاول النّاسُ [١٠،الف] تحصيلَ العلوم، وخاضُوا فى طلبِ معرفتها بالقُوىٰ والآلات، حتّىٰ أدركوا، من «القِسم الأوّل» من القِسمين المذكورين، ما أدركوا، وإن لم ينتهوا إلىٰ حقيقته و معرفة جليّةِ الأمر فيه علىٰ ماهو عليه؛ تفاوَتُوا فيما أدركوهُ تفاوُتاً كثيراً، بِحَسَبِ تفاوُتِ إدراكاتهم وأمزجتهم وأغراضهم التّابعة لاستعداداتهم. فتامٌّ وأتمُّ منه، و ناقصٌ وأنقصُ منه، علىٰ ما سأشيرُ إلىٰ نُبَذٍ من أحوالهم فيما بعْد، إن شاء اللّٰه. و«القِسمُ الثّانى»الذّى قُلنا: إنّهُ ليسَ ممّا تستقلُّ العُقولُ البشريّةُ ابتداءً بإدراكهِ، وإنّ كُلَّ مُحاوِلٍ طَلَبَ شيئاً منه، متىٰ توجّه بفكره لمعرفة بعض

مُتعلّقاته،انقلب إليه فكرهُ و نظرهُ خاسئاً وهو حَسيرٌ، فلم يُمكِن لأحدٍ الظفَرُ بـه إلّا بتأييدٍ إلٰهيّ أو تعريفٍ من جانبِ الحقّ بواسطةِ بـعض الأرواح و غـيرها، أو بـدونِ واسطةٍ علىٰ رأيٍ.

(١٤) ثُمّ نقولُ: فلمّا شاء الحقُّ تكميل مرتبةِ العلم وأحكـامِهِ اللّازمـة لوجـوب وجود الحقّ، و تكميل بعض عِباده المُستعدّين للتّحلّى بـالعلم المـختصّ بـالقِسم الثّانى، المُثمِر لكمال الاطّلاع علىٰ حقائق الأُمور علىٰ ما هى عليه و علىٰ نحو تعيُّنها فى علم الحقّ؛ اصطفىٰ مِن خَلقهِ فى كلّ عصر ومن كُلّ جيل نُقاوةً، سُمّوا تارةً أنبياءَ و تارةً أولياءَ كاملينَ.

(١٥) أيّدهُم اللّٰهُ ـ تعالىٰ ـ بنُوره العِلميّ الذّاتيّ الأحديّ بـحَسَب مـا عَـلِمَ مـن استعداداتهم غير المجعولة[١]، الّتى بها قبلوا الوجودَ منه، أوّلاً.

ثُمّ أيّدهُم برُوحٍ منه، وأطلَعَهُم علىٰ ما شاء، من حقائق صفاتهِ و خزائن جـوده وأسرار أحكام وجوب وجوده. ثُمّ أمرهُم أن يُنبّهوا [١٠، ب] جُمهورَ النّاس إلىٰ هٰذا الطرز المذكور وما يـتضمنّهُ هٰـذا القِسـمُ الثّـانى، وأن يَـدعُـوا النّـاسَ إلـىٰ ربّـهم، ويُـعرّفوهُم بالطريق المؤصل إليه وإلىٰ سعاداتهم بالحكمة والموعظة الحسنة.

ثُمّ أيّدهُم، ثانياً، بالمُعجزات والدّلائل الباهرة، والنُّصرةِ الّـتى تـضمّنتها أحكـامُ نُفُوسهم الماضية و شُيُوفهم الباترة. فامتثلوا مـا أُمِـرُوا بـه، وأعـرَضُوا عـن بـعض مـا شاهَدُوا، لكن بلسان التّشويق والإيماء، من المقام الجامع بيـنَ الكـتم والإفـشاء، وفاءً لحُقُـوق الحكمة والحكيم، وإسباغاً على الخلق نعمةَ ربّـهم و فضلَهُ العميم.

(١٦) فاختلف استعداداتُ المُخاطبين فى تلقّى ما أتت بـه هـٰؤلاء الرُّسُـلُ ثُـمّ الكُمَّلُ من الأولياء وأخبروا عنه. فمن النّاسِ مَن قَبِلَ مُطلقاً، عَرَفَ أو لم يَعرِف، وهم كافّةُ أهل الإسلام والإيمان، مع تفاوُت كثير واقع بينهم، هُم فيه علىٰ درجات، ومنهم من أنكر مُطلقاً، عرف أو لم يَعرف، وهُم أهلُ الكفر والجُحود. و يقربُ منهُم أهلُ

١. سيجيء تحقيقُ هذا فى الرسالة الّتى أرسلها ثانياً إلىٰ نصير الدّين الطوسيّ.

الطُّغيان أيضاً، وإن كانوا من وجهٍ مُستيقنين. ومنهُم من آمن ببعض وكفر ببعض. و منهُم المتوقِّفُ الحائر. والمُعجِزةُ والآياتُ الخارقةُ تُوجِبُ لهُ التّصديقَ والإقدامَ، وإن لم يَطلّع علىٰ حقيقةِ ما بلغهُ وأُخبِرَ بهِ ولم يعرف سِرّهُ، و عقلُهُ القاصِرُ يحكمُ عليه بالإحجام، لعجزهِ عن الجمع بينَ ما عَهِدَ و عَلِمَ وبينَ ما أُخبِرَ به، ممّا لم يعهدهُ ولم يُدرِك مثلَه، و لا يَقدِرُ على التّوفيق بينَ عقله و شرعه، فَيَحارُ و يتوقّف.

(١٧)ثُمّ إنّ الطّائفةَ الأُولىٰ ـ وهم المُسلِمون والمُؤمنون ـ انقسمُوا إلىٰ أقسام شتّىٰ:

فقِسمٌ و قَفَ [١١، الف] مع الظاهر، ولم يتعدَّ ظاهرَالمفهوم، بل ثبت عندهُ ولم يتأوّل، وعَزَلَ عَقلَهُ عن الخوض فيما يأبىٰ قبولَهُ ويستعبدُ صحّتَهُ، ولم يتشوّف أيضاً لأن يعرفَ. وهٰؤلاء هم الظاهريّةُ المُقتصرون علىٰ صُوَر العبادات و ظاهر الرُّهد.

و قِسمٌ آمَنَ بما ورد مُطلقاً. فما ساعدهُ عليه نظرُهُ و واتتهُ فى إدراكه قُواه، أدركهُ و فَهِمهُ، وما لم يستقلّ بإدراكهِ آمَنَ به علىٰ مراد اللّٰهِ ـ تعالىٰ ـ والكُمّلِ من سُفرائهِ والمُخبرين عنهُ، دونَ الجُمود على الظّاهر. بل أثبت صفاتِ الكمالِ للّٰهِ، مُنَزِّهاً رَبَّهُ عن كُلّ ما لا يليقُ بجلاله، لكن علىٰ ما يعلمُ ـ سُبحانَهُ ـ نفسهُ، لا من حيثُ ما يتصوّرُهُ هٰذا القِسمُ وأمثالهُ، ممّا يفهمونهُ من شأن النّقائص والكمالات و صُورة إضافتِها إلى الحقّ أو سِواهُ. بل قال: رُبَّ أمرٍ أو وصفٍ يكونُ بالنّسبةِ إلىٰ إدراكى صفةَ كمالٍ لائقٍ نِسبتهُ إلى الحقّ، و يكونُ بالنّسبة إلىٰ جنابِ الحقّ من حيثُ علمه بهِ و بتلك الصّفة، ومن حيثُ صحّة انضياف تلك الصّفة إليه نقصاً، و بالعكس أيضاً، ورأىٰ بعين الإنصاف: أنّ التّصرّفَ فى تفصيل الإخبارات الإلٰهيّة، مع أنّه لا يحصلُ منهُ عِلمٌ يقينىّ، فإنّهُ يُوجِبُ خَلَلاً و وَهناً فى الإخبارات الإلٰهيّة، وهٰذا حالُ السّلَف السّالمين من آفتى التّجسيم والتّشبيه، و زَيغِ التّأويل، و مزَجِ الاعتقاد الإيمانىّ بشوائبِ الظنّونِ والأفيسةِ الّتى لا يحصُلُ منها طائلٌ.

و قِسمٌ قَبِلَ ما أمكنهُ إدراكُه بنظره و قُواهُ، و تأوّلَ ما سوىٰ ذلك، و نَفىٰ المفهومَ الظّاهِرَ من ذلك الإخبارِ عن الحقّ، [١١، ب] فكان ضَرَرُ هٰذا النّوع، لخطأ المُتأوّلِ

فيه و عدم استنادهِ إلىٰ أصل مُحقّق، أكثر من نفع إصابته. هٰذا مع أنّ القدرَ الّذى يُصيبُ فيه ليس بالنّسبة إليه علمٌ يقينيٌّ، بل إصابتُهُ مُصادفةٌ. و هٰذا هو حالُ «المُتكلّمين»، فإنّهُم ما وَفَّوا مع ما يقتضيهِ الإيمانُ المُحقّقُ؛ ولاْ وَفَوا بشُرُوط التصّديق، ولا أدركوا أيضاً جَليّةَ الأمر بمعرفةِ المُراد ممّا أُخبِرُوا به، علىٰ ما هو الأمرُ عليه فى نفسه، كما أدركه المحققون من أهل اللّه، ولا انحازوا إلىٰ طائفةِ «أهل النظرِالصّرفِ والميزانِ». هٰذا، وإن كان أهلَ النّظر، من جُملة العاجزين عن الوصول إلىٰ شأو التّحقيق، علىٰ ما سنُقرّرُهُ عن قريبٍ، إن شاء اللّه.

(١٨) وأمّا الطبقةُ العُليا، الّتى قدمّنا ذكرها فى أوّل التّمهيد؛ فإنّهمُ المُشاركون للأنبياء فى مآخِذهم و مَشاربهم وأحوالهم؛ فإنّهُم فى بداية أمرهم شاركوا القومَ الّذين كُنّيَ عنهُم بالسّلف الصّالح فى الإيمان بما أورد علىٰ مُراد اللّه ـ تعالىٰ ـ و رُسُله والكُمّل من المُخبرين عنه فيما أُخبروا به، و وكلوا عِلمَ ما لم يُدركوا جَليّةَ الأمر فيه، إلى اللّه وإلى المُخبرين عنه، العارفينَ بمُراده، والمُطّلعينَ علىٰ حقائق تلك الأمور؛ غيرَ أنّهُ كانت لهُم نُفُوسٌ شريفةٌ وهِممٌ عاليةٌ أنِفَت من التّقليد والرّضا بالحَظّ الحقير الّذى رضى به غيرُهُم، بل طلبتِ اللّحوقَ بالأنبياءِ وأن تُحَصّلَ ما حَصّلَتهُ بتلك الطريقة و علىٰ ذلك الوجه، سيّما ولم تُخبَر أنّ مِثلَ هٰذا مَحجُورٌ عَلَيهِ، فنظرت فيما بلغها وأدركَت عَجزَها و عجزَ أهل الأقسام والأحوال المذكورة، فتعدّت مراتبَهُم. فلمّا تجاوزتهُم وانتهت [١٢، الف] إلىٰ مقام أهل النّظر الفكريّ، أدركت عجزَهُم أيضاً، ورأت من ضعف حالهم المانع من الظفر بالتّحقيق، علىٰ ما سأذكرهُ فى الفصل الّذى يلى هٰذا الفصل.

وهٰذا شرحُ حالى، ولم أعزِهِ بالكُلّيّة إلىّ؛ فإنّي لَستُ فيما أذكرهُ ناقِلاً ولاْ مُخبِراً عن حالِ أحدٍ غيرى، إلّا من حيثُ المُشاركةِ مع مَن تقدّمنى فى الحاصل آنِفاً، و فى الإعراض عن كُلّ ما حَاوَلَهُ فخاض فيه أربابُ الطّبقات المذكورة أوّلاً. فليُعلَم ذلك.

فصلٌ <ثانٍ>

(١٩) اعلموا، أيُّها الإخوانُ ـ تولّاكُم اللّهُ بما تولّىٰ به عبادَهُ المُقرّبين ـ أنّ إقامَةَ الأدلّة النّظريّة على المطالب وإثباتَها بالحُجَج العقليّة علىٰ وجهٍ سالمٍ من الشُّكوك الفكريّة والاعتراضات الجدليّة مُتَعَذِّرَةٌ؛ فإنّ الأحكامَ النّظريّةَ تختلفُ بحَسَبِ تفاوتِ مدارك أربابها، والمداركَ تابعةٌ لتوجُّهاتِ المُدركين، والتّوجُّهاتِ تابِعةٌ للمقاصد التّابعة لاختِلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمُناسبات؛ و جميعُها تابِعٌ فى نفس الأمر لاختلافِ آثار التّجلّيات الأسمائيّة المُتعيّنة والمُتعدّدة فى مراتب القوابل و بَحَسب استعداداتها. وهى المثيرةُ للمقاصد والمُحكِمَةُ للعوائد والعقائد، الّتى تتلبّسُ بها و تتعشّقُ نُفُوسَ أهل الفكر والاعتقاد؛ فإنّ التّجلّياتِ فى حَضرة القُدس ويَنبُوع الوحدة وحدانيّةُ النّعت، هيولانيّةُ الوصف، لكنّها تنصبغُ عند الوُرُود بحُكم استعدادات القوابل و مراتبها الرُّوحانية والطبيعيّة والمواطن والأوقات و توابعها، كالأحوال والأمزجة والصّفات [١٢، ب] الجُزئيّة، وما اقتضاهُ حُكمُ الأوامر الرّبّانيّة المُودَعَة بالوحى الأوّل الإلٰهيّ في الصُّوَرِ العِلويّة وأرواح أهلها والمُوكلّين بها. فَنظُنُّ لاختلاف الآثار أنّ التّجلّياتِ مُتعدّدةٌ بالأصالة فى نفس الأمر، و ليس كذلك.

(٢٠) ثُمّ نرجعُ و نقولُ: فاختلفَ للمُوجباتِ المذكورة أهل العقل النّظريّ فى موجَبات[1] عُقولهم و مُقتضيات أفكارهم و فى نتائجها، واضطربت آرآؤهُم. فما هو صوابٌ عند شخصٍ هو عندَ غيره خَطأ، وما هو دليلٌ عند البعض هو عند الآخرين شُبهَةٌ، فلم يتّفقوا فى الحُكم علىٰ شىء بأمر واحد، فالحقُّ بالنّسبة إلىٰ كُلّ ناظرٍ هو ما استصوبَهُ ورَجّحَهُ و اطمأنَّ بِهِ.

(٢١) و ليس تطرُّقُ الإشكال ظاهراً فى دليل، يُوجِبُ الجزمَ بفساده و عدَمَ صحّة ما قصد إثباتهُ بذلك الدّليل فى نفس الأمر، لأنّا نجدُ أُموراً كثيرةً لاتتأتّىٰ لنا إقامةُ بُرهانٍ علىٰ صحّتها، مع أنّهُ لاشَكَّ فى حَقيقتها عندَنا و عند كثير من المُتمسّكين بالأدلّة

١. القونوى: *إعجاز البيان فى تأويل أُم القرآن*، ١٣٨٩، ص ١١٢ ـ ١٣٣.

النّظريّة و غيرهم؛ و رأينا أيضاً أموراً كثيرةً قُرّرت بالبراهين قد جزم بصحّتها قومٌ، بعدَ عجزهم و عجز من حضرهُم من أهل زمانهم عن العُثُور علىٰ ما فى مُقدّمات تلك البراهين من الخَلل والفَساد، و لم يجدوا شَكاً يقدحُ فيها، فظنّوها براهينَ جليّةً و عُلوماً يقينيّة. ثُمّ بعدَ مُدّةٍ من الزّمان تفطّنوا، هُم أو مَن أتىٰ بعدَهُم، لإدراكِ خَلل فى بعض تلك المُقدّمات أو كُلّها، وأظهروا وَجهَ الغلط فيها والفساد، وانقدح لهُم من الإشكالات ما يرُهِنُ [١٣، الف] تلكَ البراهينَ و يُزيّفُها.

(٢٢) ثُمّ إنّ الكلامَ فى الإشكالات القادحة، هل هى شُبَهٌ أو أُمورٌ صحيحةٌ كالكلام فى تلك البراهين؛ و الحالُ فى القادحين؛ كالحالِ فى المثبتين السّابقين، فإنّ تُرىٰ النّاظرين فى تلك البراهين والواقفين عليها مُتفاوتةٌ، كما بيّنا ولما ذكرنا. والحكمُ يحدُثُ أو يتوقّعُ من بعض النّاظرين فى تلك الأدلّة بما يُزيّفُها بعدَ الزّمان الطويل مع خِفاء العَيب على المُتأملين لها والمُتمسّكين بها قبل تلك المُدّة المديدة. وإذا جاز الغلطُ علىٰ بعض النّاس من هٰذا الوجه، جاز على الكلّ مثلُه. ولولا الغلطُ والعُثُورُ عليه واطمئنانُ البعضِ بما لا يخلو عن الغلطِ وبما لا يُؤمَنُ الغَلَطُ فيه وإن تأخّر إدراكُه، لم يَقَع بينَ العالَم خِلافٌ فى الأديان والمذاهب وغيرهما. فهٰذا من جُملةِ الأسبابِ المُشار إليها.

(٢٣) ثُمّ نقولُ: وليس الأخذُ بما اطمأنّ به بعضُ النّاظرين واستصوبهُ و صحّحه فى زعمه، بأولىٰ من الأخذ بقول مُخالفِهِ وترجيح رأيِهِ. و الجمعُ بينَ القولين أو الأقوال المُتناقضة غيرُ ممكنٍ، لكون أحد القولين، مثلاً، يقتضى إثباتَ ما يقضى الآخَرُ بنفيه، فاستحال التّوفيقُ بينهُما والقولُ بهما معاً.

و ترجيحُ أحدهما على الآخَر، إن كان ببُرهانٍ ثابتٍ عند المُرجّح، فالحالُ والكلامُ فيه كالكلام والحال فيما مرّ؛ وإن لم يكن ببُرهانٍ، كان ترجيحاً من غير مُرجّح، يُعتَبَرُ ترجيحُه، فيتعذّرُ إذن وجدانُ اليقين و حُصُولُ الجزم التّامّ بنتائج الأفكار والأدلّة النظريّة.

و مع أنّ الأمر، كما بيّنّا، فإنّ كثيراً من النّاس [١٣، ب] الذّين يَزعُمُون أنّهُم أهل نَظرٍ و دليلٍ، بعدَ تسليمهم لما ذكرنا، يجدون فى أنفسهم جَزماً بأمورٍ كثيرة لا يستطيعون أن يُشكّكوا أنفسَهُم فيها. و قد سكنُوا إليها واطمأنُّوا بها. و حالهُم فيها كحالِ أهل الأذواق، ومن وجهٍ كحالِ الوهم مع العقل فى تسليم المُقدّمات والتّوقُّفِ فى النّتيجة. ولهٰذاالأمر سِرّ خفىّ ربما أُلوّحُ به فيما بعدُ، إن شاء اللّه تعالىٰ.

(٢٤) وأمّا القانونُ المرجوعُ إليهِ عندَ أهل الفكر، فهم مُختلفون فيه أيضاً من وجوهٍ: أحدُها: فى بعضِ القرائن وكونِها مُنتِجَةً عند البعض، و عقيمةً عندَ غيرهم. و ثانيها: حكمُهُم علىٰ بعض ما لا يلزمُ عن القضايا أنّهُ لازمٌ. و ثالثُها: اختلافُهم فى الحاجة إلى القانون والاستغناء عنهُ، من حيثُ إنّ الجُزء النّظرىّ منهُ ينتهى إلى البديهىّ، و من حيثُ إنّ الفِطرةَ السّليمةَ كافيةٌ فى اكتساب العُلوم ومُغنيةٌ عن القانون. و لهُم فيما ذكرنا اختِلافٌ كثيرٌ، لسنا ممّن يشتغلُ بايراده، إذ غرضُنا التّنبيهُ والتّلويحُ [٢٥،ب].

(٢٥)وآخِرُ ما تمسكَ به المثُبتونَ مَنفعَتهُ الأولويّةُ والاحتمالُ. فقالوا: إنّا نَجِدُ الغَلطَ لكثير من النّاس فى كثير من الأُمورِ وجداناً مُحقّقاً، مع احتمال وقوعهِ أيضاً فيما بعدُ. فاستغناءُ الأقلّ عنه لا يُنافى احتياجَ الكثير إليه.

وأمّا الأولويّةُ فاحتجّوا بها، جواباً لمن قال لهم: «قد اعترَفتُم بأنّ القانونَ ينقسمُ إلىٰ ضروريّ ونظريّ، وأنّ الجُزء النّظرىّ مُستفادٌ من الضّروريّ. فالضّروريُّ إن كفىٰ فى اكتساب هٰذا القانون [١٤،الف] كفىٰ فى سائر العلوم. وإلّا افتقر الجُزءُ الكسبيُّ منه إلىٰ قانونٍ آخَرَ»، فقالوا: الإحاطةُ بجميع الطرُق أصوَنُ من الغَلَط، فتقعُ الحاجةُ إليه من هٰذا الوجه عملاً بالأحوط. وإصابةُ بعضِ الناس، فى أفكاره، لسلامةِ فِطرتهِ فى كثيرٍ من الأمور، وبعضهِم مُطلقاً فى جميعها بتأييد إلٰهىٍّ خُصَّ به دونَ كسبٍ، لا تُنافى احتياجَ الغير إليه. و نظيرُ هٰذا، «الشّاعرُ» بالطّبع وبالعَروض، و«البدويُّ» المُستغنى عن النّحو بالنّسبة إلى «الحضريّ» المُتعرّب.

و نحن نقولُ بلسان أهل التّحقيق: إنّ القليلَ، الذّى قد اعترفتُم باستغنائه عن ميزانكُم لسلامة فطرته و ذَكائه، نِسبتُه، إلى المؤهَّلين لِلتلقّى من جنابِ الحقّ، والاغتراف من بحر جُوده، والاطّلاع علىٰ أسرار وُجوده، فى القِلّة وقُصُور الاستعداد، نسبةُ الكثير المُحتاج إلى المِيزان. فأهلُ اللّٰه هُم القليلُ من القليل.

(٢٦) ثُمّ إنّ العُمدةَ عندهُم، فى الأقيسةِ، البُرهانُ، وهو «إنّيٌّ» و «لِميٌّ»، و رُوحُ البرهانِ و قُطبُهُ هو الأوسَطُ، واعترفُوا بأنّه غيرُ مُكتسَبٍ ببُرهانٍ، و أنّهُ من باب التّصوّر لا التصديق. فَينحلُّ مّما ذكر: أنّ الميزانَ أحدُ جُزئيه غيرُ مُكتَسَبٍ، وأنّ المُكتَسبَ منهُ إنّما يحصلُ بغير المُكتسبَ [وأنّ روحَ البُرهان الذّى هو عمدةُ الأمر والأصل الّذى يتوقّفُ تحصيلُ العلم المحقّق عليه فى زعمهم غيرُ مكتسب. س، حح، ش] ؛ وأنّ من الأشياءِ مالا ينتظمُ علىٰ صحّتِها و فسادِها بُرهانٌ سالمٌ من المُعارضة. بل يتوّجهُ عليه إشكالٌ يعترفُ به الخَصمُ. ومع ذلك فلا يستطيعُ أن يُشكّكَ نفسَهُ فى صحّةِ ذلك الأمر هو و جماعةٌ كثيرةٌ سِواهُ.

و هٰذا حالُ أهل الأذواق ومذهبُهُم، حيثُ يقولون: إنّ العِلمَ الصّحيحَ موهوبٌ غيرُ مُكتَسَبٍ، وإنّ المُتحصّلَ لنا بطريق التّلقّى من جانب الحقّ، وإن لم يقم عليه البُرهانُ النّظرىّ، فإنّه لا يُشكّكُنا فيه مُشكّكٌ [١٤،ب]، ولا ريبَ عندنا فيه ولا تردّدَ، و يُوافقُنا عليه مُشاركونا من أهل الأذواق، وأنتُم فلا يوافقُ بعضكُم بَعضاً، إلّا لقُصُور بعضِكم عن إدراك الخَلَل الحاصِل فى مُقدّمات البراهين التّى أُقيمت لإثبات المطالب الّتى هى محلُّ المُوافقة علىٰ ما بُيِّنَ سِرُّهُ فى هٰذا التّمهيد.

(٢٧)و فى الجُملة، فقد تبيّن أنّ غايةَ كُلّ أحدٍ فيما يطمئنُّ إليه من العلوم: هو ما حصل فى ذوقه، دونَ دليل كسبيّ، أنّهُ الحقُّ، فسكن إليه و حكم بصحّته هو ومَن ناسَبَهُ فى نظره وشاركهُ فى أصل مأخذه وما يَستندُ إليه ذلك الأمرُ الّذى هو مُتعلّقُ اطمئنانه.و بقى: هل ذلك الأمرُ المسكونُ إليه والمحكومُ بصحّته هو فى نفسه صحيحٌ علىٰ نحو ما اعتقد فيه من حاله ما ذكرنا، أم لا؟ ذلك لا يُعلَمُ إلّا بكشفٍ منه

مُحقّق وإخبار إلهيّ.

(٢٨) فقد بان أنّ العلمَ اليقينيَّ الّذى لا ريبَ فيه يَعسُرُ اقتِناصُهُ بالفانون الفكريّ والبُرهان النّظريّ. هٰذا مع أنّ الأُمورَ المُثبتَةَ بالبراهين، علىٰ تقدير صحّتها فى نفس الأمر وسلامتِها فى زعم المتُمسّك بها بالنّسبةِ إلى الأُمور المُحتملَة، والمُتوقّفِ فيها لعدم انتظام البُرهان علىٰ صحّتها و فسادها، يَسيرةٌ جدّاً. وإذاكان الأمرُكذلك، فالظفرُ بمعرفة الأشياء ومن طريق البرهان وحده إمّا متعذّرٌ مُطلقاً أوفى أكثر الأمر.

(٢٩) و لمّا اتّضح لأهل البصائر والعُقول السّليمة أنّ لتحصيل المعرفة الصّحيحة طريقين: طريقَ البُرهان بالنّظر والاستدلال، و طريقَ العَيان الحاصِل من الكشف بتصفية [١٥، ألف] الباطن والالتجاء إلى الحقّ و الحال فى المرتبةِ النّظريّة، فقد استبانَ بما أسلفنا. فتعيّنَ الطريقُ الآخَرُ، وهو التّوجُّهُ إلى الحقّ بالتّعريةِ والافتقار التّامّ و تفريغ القلب بالكلّيّة من سائر التّعلّقات الكونيّة والعلوم والقوانين.

ولمّا تعذّر استقلالُ الإنسان بذلك فى أوّل الأمر، وجب عليه اتّباعُ مَن سَبَقَهُ بالاطّلاع من سالكى طريقهِ - تعالىٰ - مِمّن خاضَ لُجّةَ الوُصول وفاز بنيل البُغية والمأمول، كالرُّسُل - صلواتُ اللّٰه عليم - الّذين جعلهُم الحقُّ تراجمةَ وحيهِ وإرادتهِ ومظاهِرَ علمه و عبادتهِ؛ ومن كملت وراثتُه منهم عِلماً وحالاً ومَقاماً، عساه سُبحانه - بجودُ بنورٍ كاشِفٍ يُظهِرُ الأشياء كما هى، كما فَعَلَ ذلكَ بهم و بِتَبَاعِهم من أهل عِنايته والهادين المهْديّين من بَريّتهِ. «واللّٰهُ يقولُ الحقَّ وهو يهدى السّبيلَ» (الأحزاب : ٤).

فصلٌ ثالثٌ

(٣٠) اعلَم أنّ لكُلّ حَقيقةٍ من الحقائق المُجرّدة البسيطة المُظهِرة تعيُّنَ الموادّ والمتَعيّنةِ بها، سواءٌ كانت من الحقائق الكونيّة أو ممّا يُنسَبُ إلى الحقّ بطريق الاسميّة والوصفيّة ونحوهما، لوازمَ و صفاتٍ ووُجُوهاً وخواصَّ، وتلك الصّفاتُ وما ذُكِرَ هى أحكامُ الحقائق ونِسَبُها، فبعضُها خواصُّ ولوازمُ قريبةٌ وبعضُها بعيدةٌ. فكُلُّ طالِبٍ

معرفةٍ حقيقةٍ ـ كانت ما كانت ـ لا بُدّ وأن يكونَ بينَهُ وبينَها مُناسَبةٌ من وَجهٍ ومُغايرةٌ من وَجهٍ. فحُكمُ المغايرةِ يُؤذِنُ بالفقر المُقتضى للطلب، (١٥، ب) وحُكمُ المُناسبةِ يقتضي الشُّعُورَ بما يُرادُ معرفتُه.

(٣١) والإنسانُ من حيثُ جمعيّته مُغايرٌ لكُلّ فرد من أفراد الأعيان الكونيّة، و من كونه نُسخَةً من مجموع الحقائق الكونيّة والأسمائيّة يناسِبُ الجميعَ. فمتىٰ طلب معرفةَ شيءٍ، فإنّما يطلبهُ بالأمر المُناسِبِ لذلك الشّيء، لا بما يُغايرهُ؛ إذ لو انتفتِ المُناسبةُ من كُلّ وجهٍ لاستحال الطلبُ، إذِ المجهولُ مُطلقاً لا يكونُ مَطلوباً. كما أنّ ثُبوتَ المُناسبةِ أيضاً من كُلّ وجهٍ يقتضي الحُصُولَ المُنافيَ للطلبِ، لاستحالةِ طلبِ الحاصلِ. وإنّما حَصُولُ الشُّعورِ ببعضِ الصّفاتِ والعوارضِ من جهةِ المُناسبةِ هو الباعثُ علىٰ طلبِ معرفةِ الحقيقةِ، الّتي هي أصلُ تلك الصّفةِ المشعور بها أولاً. فتطلبُ النّفسُ أن تتدرّجَ من هٰذه الصّفةِ المعلومة أو اللازم أو العارض، و تتوسّلَ بها إلىٰ معرفةِ الحقيقةِ الّتي هي أصلُها، وإلىٰ معرفةِ غيرها أيضاً من الخواصّ والعوارض المُضافةِ إلىٰ تلك الحقيقة.

(٣٢) فتركيبُ الأقيسةِ و المقدّماتِ طريقٌ تصلُ به نفسُ الطّالب بنظره الفكريّ إلىٰ معرفةِ ما يقصدُ إدراكَهُ من الحقائق. فقد يصلُ إليه بعد تعدّي مراتب صفاته وخواصّه ولوازمه تعدّياً علمياً، وقد لا يُقدَّرُ لهُ ذلك، إمّا لضعفِ قُوّةِ نظره وقُصُورِ إدراكهِ المُشار إلىٰ سِّره فيما بعدُ أو لموانعَ أُخَرَ يعلمُها الحقُّ ومَن شاء مِن عبادِه. وغايةُ مثل هٰذا أن يتعدّىٰ من معرفة خاصّة للشّيء أو صفته أو لازمه البعيد أو القريب، إلىٰ صفةٍ أو لازمٍ [١٦، ألف] آخَرَ أيضاً. و قد تكونُ الصّفةُ الّتي ينتهي إليها معرفتُه من تلك الحقيقة أقربَ نِسبةً إلى الحقيقة من المشعور بها، أوّلاً، المُثيرةِ للطلب، و قد تكونُ أبعَدَ علىٰ قَدر المُناسبة الثّابتة بينَهُ و بينَ ما يُريدُ معرفتَهُ، وبحَسَبِ حُكم تلك المُناسبة في القُوّة والضّعف وما قدّرهُ الحقُّ لهُ.

(٣٣) فمتىٰ انتهت قُوّةُ نظره بحُكم المُناسَبة إلىٰ بعضِ الصّفاتِ أو الخواصّ،

ولم ينفُذ منها إلىٰ كُنهِ حقيقةِ الأمر، فإنّهُ يَطمئنُّ بما حصل لهُ من معرفةِ تلك الحقيقةِ بحَسَب نسبة تلك الصّفة منها ومن حيثها، وبحَسَبِ مُناسبةِ هٰذا الطالب معرفَتها منها، ويَظُنُّ أنّه قد بلغ الغايةَ وأنّه أحاط عِلماً بتلك الحقيقةِ، وهو فى نفس الأمر لم يعرفها إلّا من وجهٍ واحدٍ من حيثُ تلك الصّفة الواحدة أو العارض أو الخاصّة أو اللّازم. و ينبعثُ غيرُه لطلبِ معرفةِ تلك الحقيقةِ أيضاً بجاذبِ مُناسَبَةٍ خفيّةٍ بينهُ وبينَها من حيثُ صفةٍ أخرىٰ أو خاصّةٍ أو لازمٍ. فَيَبحَثُ ويَفحَصُ ويُركِّبُ الأقيسةَ والمُقدّمات، ساعياً فى التّحصيل حَتّىٰ ينتهى، مثلاً، إلىٰ تلك الصّفة الأُخرىٰ. فيعرفُ تلك الحقيقةَ من وجهٍ آخَرَ، بحَسَب الصّفةِ الّتى كانت مُنتهىٰ معرفتهِ من تلك الحقيقة. فيحكمُ علىٰ إنيّة الحقيقة بما تقتضيه تلك الصّفةُ و ذلك الوجهُ، زاعماً أنّه قد عرف كنهَ الحقيقةِ الّتى قصد معرفتَها، معرفةً تامّةً إحاطيّةً، و هو غالِطٌ فى نفس الأمر. وهٰكذا الثّالِثُ والرّابِعُ، فصاعداً.

(٣٤) فيختلفُ حكْمُ النّاظرين فى الأمر الواحد، [١٦،ب] لاختِلافِ الصّفاتِ والخواصِّ والأعراض الّتى هى مُتعلّقاتُ مداركهم ومُنتهاها من ذلك الأمر الّذى قصدُوا معرفةَ كُنهِهِ والمُعرّفة إيّاه والمُميّزة لهُ عندهم. فمُتعلَّقُ إدراكِ طائفةٍ يُخالِفُ مُتعلَّقَ إدراكِ طائفةٍ أُخرىٰ، كما مرّ، لما مرّ بيانُه. فاختلف تعريفُهُم لذلك الأمر الواحد، و تحديدُهم لهُ، وتسميتُهم إيّاهُ وتعبيرُهُم عنهُ. ومُوجِبُ ذلك ما سبق ذكرهُ و كونُ المُدرَك به أيضاً ـ وهو الفِكر ـ قوّةً جُزئيّةً من بعضِ قُوىٰ الرُّوحِ الإنسانيّ. فلا يمكنهُ أن يُدركَ إلّا جُزئيّاً مثلَهُ، لما ثبت عندَ المُحقّقين من أهل اللّٰه وأهل العُقول السّليمة: أنّ الشّىء لايُدرِكُ بما يُغايِرُهُ فى الحقيقة، ولا يُؤثّرُ شىءٌ فيما يُضادّهُ ويُنافيه من الوجه المُضادّ والمُنافى، كما سنَقِفُ علىٰ أصلِ ذلك وسِرِّهِ عن قريبٍ، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

فتدّبر هٰذه القاعدةَ وتفهّمها، تعرف كثيراً من سِرِّ اختلافِ الخلق فى اللّٰه، أهل الحِجابِ وأكثر أهل الاطّلاع و الشُّهود، و تعرفُ أيضاً سَبَبَ اختلافِ النّاس

فى معلوماتهم، كانت ما كانت.

(٣٥) ثُمَّ نرجعُ ونقولُ: ولمّا كانتِ القُوّةُ الفكريّةُ صِفةً من صفاتِ الرُّوح و خاصّةً من خواصّه، أدركت صِفةً مثلَها، ومن حيثُ إنّ القُوى الرُّوحانيّةَ عندَ المُحققين لا تُغايرُ الرُّوحَ، صحّ أن يُسَلَّم للناظر أنّه قد عرف حَقيقةً مّا، ولكن من الوجه الّذى يرتبطُ بتلك الصّفة الّتى هى مُنتهىٰ نظرِه ومعرفتِهِ ومُتعَلَّقُها، و ترتبطُ الصّفةُ بها، كما مرّ بيانُهُ.

(٣٦) و قد ذهب [١٧،الف]الرّئيسُ «ابن سينا» الّذى هو أُستاذُ أهل النّظر ومُقتداهُم عندَ عُثُورِهِ علىٰ هٰذا السِّرِّ- إمّا مِن خَلفِ حِجابِ القُوةِ النّظريّة، بِصّحةِ الفِطرةِ أو بطريق الذّوق، كما يُومئُ إليه فى مواضعَ من كلامه -إلىٰ أنّه «ليس فى قُدرة البَشر الوُقُوفُ علىٰ حَقائِقِ الأشياء، بل غايَةُ الإنسانِ أن يُدرِكَ خَواصَّ الأشياء ولوازِمها»[1].

ومَثّل، فى تقرير ذلك، أمثلةً جَليّةً مُحَقّقةً، و بيّنَ المقصودَ بيانَ مُنصفٍ خبيرٍ، و سِيّما فيما يرجعُ إلىٰ معرفةِ الحقّ، جلّ جلالُهُ، وذلك فى أواخر أمره، بِخلاف المشهور عنه فى أوائل كلامه [ولولا أنّ القصدَ الإيجازُ، لسردتُ هُنا كلامَهُ فيما ذكرنا وتقريراته. و لكن اكتفيتُ من ذلك على الإلماع، ثقةً بمعرفة الواقفِ علىٰ هٰذه المسائل، س حح ش ب]؛ لأنّ غايةَ ذلك بيانُ قُصُورِ القُوّةِ الإنسانيّةِ من حيثُ فكرها عن إدراك حقائق الأشياءِ. و قد سبق، فى أوّل هٰذا التّمهيد، ما يَستَدِلُّ به اللّبيبُ علىٰ هٰذا الأمر المُشار إليه وعلّتِهِ وسَبَبِهِ، وغير ذلك من الأسرارالمُتعلّقة بهٰذا الباب. و سنزيدُ فى بيان ذلك، إن شاء اللّٰه -تعالىٰ- فنقول:

(٣٧) كُلُّ ما يتعلّقُ به المَدارِكُ العَقليّةُ والذّهنيّةُ الخياليّةُ والحسيّةُ جمعاً وفُراداً، فليس بأمرٍ زائدٍ علىٰ حقائقَ مُجرّدةٍ بسيطةٍ تألّفت بوجودٍ واحدٍ غيرِ منقسمٍ، فظهرت لنفسها، لكنّ بَعضَها فى الظُّهور والحُكم والحِيطة والتّعلّق تابعٌ للبعض.

---

١. ابن سينا، التعليقات، ص ٣٢، باختصار.

فتُسمّى المتبوعةُ، لما ذكرنا من التّقدُّم، حقائقَ و عِلَلاً ووسائطَ بينَ الحقّ وما يتبعُها فى الوجود وما ذكرنا، وتُسمّى التّابعةُ خواصَّ ولوازمَ وعوارضَ وصفاتٍ وأحوالاً ونِسباً ومعلولاتٍ ومَشروطاتٍ ونحو ذلك. و متى اعتُبرت هٰذه الحقائقُ مُجرّدةً عن [١٧،ب] الوجود وعن ارتباطِ بعضها بالبعض ولم يكن شىءٌ منها مُضافاً إلىٰ شىءٍ أصلاً، خَلَت عن كُلّ اسمٍ و صفةٍ ونعتٍ وصُورةٍ وحكمٍ خُلُوّاً بالفِعل لا بالقُوّة.

فثبوتُ الاسم والنّعت والوصف، بالتّركيب والبِساطة، والظُّهور والخِفاء، والإدراك والمدْرَكيّة، والكُليّةِ والجُزئيّة، والتّبعيّة والمتبوعيّة، وغير ذلك، ممّا نبّهنا عليه، وما لم نذكره، للحقائق المُجرّدة، إنّما يصحُّ و يبدو بانسحابِ الحُكم الوجوديّ عليها، أوّلاً، ولكن من حيثُ تعيُّن الوجود بالظُّهور فى مرتبةٍ مّا وبحسبها أو مراتبَ ـ كما سنزيدُ فى بيان ذلك إن شاء اللّٰه ـ تعالىٰ ـ كما سنزيدُ فى بيان ذلك إن شاء اللّٰه ـ تعالىٰ ـ وبارتباط أحكام بعضها بالبعض، وظُهور أثر بعضِها بالوجود فى البعض ثانياً، فاعلم ذلك.

(٣٨) فالتّعقّلُ والشُّهودُ الأوّلُ الجُمليُّ للحقائقِ المتبوعةِ يُفيدُ معرفة كونها مَعانِى مُجردّةً، من شأنها، إذا عُقِلَت متبوعةً ومُحيطةً، أن تقبَلَ صُوَراً شَتىٰ، وتقترنَ بها، لمُناسَبَةٍ ذاتيّةٍ بينَها وبينَ الصُّوَر القابلة لها ولآثارها و المُقترنة بها. وهٰذه المُناسَبَةُ هى حُكمُ الأصلِ الجامعِ بينَها والمُشتملِ عليها، وقد سبقت الإشارةُ إليها.

والتّعقُّلُ والشُّهودُ الأوّلُ الجُمليُّ للحقائق التّابعة يُفيدُ معرفَة كونِها حقائق مجرّدةً، لا حُكمَ لها ولا اسمَ ولا نَعتَ أيضاً. لكن من شأنها أنّها متىٰ ظهرت فى الوجود العينىّ، تتكوّنُ أعراضاً للجواهر والحقائق المُتقدمّة المتبوعة، وصُوَراً و صفاتٍ ولوازمَ ونحوَ ذلك.

(٣٩) والصُّورةُ عبارةٌ عمّا لا تُعقَل تلك الحقائقُ الأُولىٰ [١٨،الف] ولا تَظهَرُ إلّا بها. وهى، أعنى الصُّورةَ، اسمٌ مُشتركٌ يُطلَقُ علىٰ حقيقةِ كُلّ شىء، جوهراً كان أو عرضاً، أو ما كان، و علىٰ نفس النّوع والشّكل والتّخطيط أيضاً. حتّىٰ يُقالَ لهَيأةِ

الاجتماع صُورةٌ، كصُورة الصَّفّ والعسكر، و يُقالُ «صُورةٌ» للنّظام المُستَحفَظ، كالشّريعة.و معقوليّةُ الصُّورةِ فى نَفسها حقيقةٌ مُجردّةٌ كسائر الحقائق.

وإذا عَرَفتَ هٰذا فى الصُّوَر المشْهُودة على الأنحاءِ المعهودة، فاعرف مثلَهُ فى المُسمّىٰ مَظهَراً إلٰهيّاً،فإنَّ التّعريفَ الّذى أشرتُ إليه يَعمُّ كُلَّ ما لا تَظهَرُ الحقائقُ الغيبيّةُ من حيثُ هى غيبٌ، إلّا به.

(٤٠) و قد استبان لك من هٰذهالقاعدةِ، إن تأمّلتَها حَقَّ التّأمُّل،: أنّ الظُّهورَ و الاجتماعَ، والإيجادَ والإظهار، والاقترانَ والتّوقُّفَ، والمُناسَبَةَ، والتّقدُّمَ، و التّأخُّر، والهيئيّةَ، والجوهريّةَ والعرضيّةَ، والصُّوريّةَ، وكونَ الشّىء مَظهراً أو ظاهراً، أو متبوعاً أو تابعاً، ونحو ذلك، كُلُّها مَعانٍ مُجرّدةٌ و نِسَبٌ معقولةٌ. و بارتباطِ بعضِها بالبعضِ، و تألُّفِها بالوجودِ الواحد الّذى ظهرت به لها-كما قُلنا- يظهرُ للبعض على البعض تفاوُتٌ فى الحِيطة والتّعلُّق والحُكم، والتّقدُّم والتّأخُّر، بحسَبِ النِّسَبِ المُسمّاة فِعلاً وانفعالاً، وتأثيراً و تأثّراً، و تابعيّةً و متبوعيّةً، و صفةً وموصوفيّةً، ولازميّةً وملزوميّةً، ونحو ذلك ممّا ذكر. و لكن وجودُ الجميع وبقاؤهُ إنّما يحصلُ بسريان الحكم الجمعىّ الأحدىّ الوجودىّ الإلٰهىّ، المُظهِر لها و الظّاهر الحُكم فى حَضرته، بسرّ أمرِهِ [١٨،ب] وإرادتِهِ.

(٤١) وبَعدَ هٰذا، فاعلَم أنَّ معرفةَ حقائق الأشياء، من حيثُ بِساطتِها و تجرُّدِها فى الحضرة العلميّة الآتى حديثُها متعذّرٌ. و ذلك لتعذُّر إدراكِنا شيئاً من حيثُ أحديّتِنا، إذ لا يخلو من أحكام الكثرة أصلاً؛ فإنّا لا نعلمُ شيئاً من حيثُ حقائقنا المُجرّدة ولا من حيثُ وجودنا فحسبُ، بل من حيثُ اتّصافِ أعياننا بالوجود و قيام الحياة بنا والعلم وارتفاع الموانع الحائلة بيننا وبينَ الشّىء الّذى نرومُ إدراكَهُ، بحيثُ يكونُ مُستعدّاً لأن يُدرَك فهٰذا أقلُّ ما يتوقَّفُ معرفتُنا عليه. وهٰذه جمعيّةٌ كثيرةٌ.

و حقائقُ الأشياء فى مقام تجرُّدها وحدانيّةٌ بسيطةٌ. والواحدُ والبسيطُ لا يُدرِكُهُ إلّا واحِدٌ وبَسيطٌ، كما أومأتُ إليه، وعلىٰ ما سنُوضِحُ سِرَّهُ عن قريب، إن شاء الله، فلم

نعلم من الأشياء إلّا صفاتِها وأعراضَها، من حيثُ هي صفاتٌ ولوازمُ لشيء مّا، لا من حيثُ حقائقها المجرّدة: إذ لو أدركنا شيئاً من حيثُ حقيقته، لا باعتبار صفةٍ له أو خاصّةٍ أو لازمٍ أو عارضٍ، لجاز إدراكُ مثلِهِ، فإنّ الحقائقَ، من حيثُ هي حقائقُ، مُتماثلةٌ، وما جاز علىٰ أحد المثلين جاز على الآخرِ مثلُه. والمعرفةُ الإجماليّةُ المُتعلّقةُ بحقائق الأشياء لم تحصُل إلّا بعدَ تعقُّلها، من كونها مُتعيّنةً بما تعيّنت به من الصّفات أو الخواصّ أو اللّوازم، كما عرفنا الصّفةَ، من حيثُ تعيُّنها بمفهوم كونها صفةً لموصوف مّا.

فأمّا كنهُ الحقائق من حيثُ تجرُّدها، فالعلمُ بها مُتعذّرٌ، إلّا من الوجهِ الخاصّ بارتفاع حُكم النِّسَبِ والصّفاتِ الكونيّة التّقييديّة، [١٩،ألف] من العارف حالَ تحقُّقِه بمقامِ «كُنتُ سَمعَهُ وَبَصَرَهُ»[1]؛ و بالمرتبةِ التي فَوقَها، المُجاورةِ لها، المُختصّةِ بقُرب الفرائض، كما سنُومىء إلىٰ سِرِّ ذلك إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

(٤٢) و لهٰذا السِّرِّ الّذي نبهَّتْ علىٰ بعض أحكامه أسرارٌ غامضةٌ جِدّاً يعسُرُ تفهيمُها و تفصيلها، أحدُها حُكمُ تجلّي الحقّ السّاري في حقائق المُمكنات الّذي أشار شيخُنا الإمامُ الأكمل ـ رضي اللّٰه عنه ـ إلىٰ خاصّةٍ من خواصّه، تتعلّقُ بما كُنّا فيه، و ذلك في قصيدةٍ إلٰهيّةٍ يُناجي فيها رَبَّهُ، يقولُ في أثنائها، [من البسيط]:

وَلَستُ أُدرِكُ مِن شَيءٍ حَقيقَتَهُ وَكَيفَ أُدرِكُهُ وَأَنتُم فِيهِ[2]

(٤٣) فلمّا وقف المُوَحّدون للتلقّي من الجَناب الإلٰهيّ المُعتلي علىٰ مرتبة الأكوان و الوسائط، علىٰ هٰذه المقامات والمنازل، وتعدّوا بجذبات العِناية الالٰهيّة ما فيها من الحُجُب والمَعاقِل، شهِدُوا في أوّلِ أمرهم بِبَصائرهم: أنّ صُورةَ العالَمِ مثالٌ لعالَم المعاني والحقائق، فعلموا أنّ كُلَّ فردٍ من الأفراد صُورةٌ (مظهر) و مثال لحقيقةٍ معنويّةٍ غيبيّةٍ؛ وأنّ نِسبةَ أعضاء الإنسان، الّذي هو النُّسخةُ الجامعةُ، إلىٰ قُواةِ الباطنة، نِسبةُ صُوَرِ العالَم إلىٰ حقائقه الباطنة. والحُكمُ كالحكم. فحالُ بَصَرِ الإنسان بالنِّسبةِ

١. *بحار الأنوار*، ج ٦١، ص ١٢٩.
٢. ابن عربيّ، الديوان، بولاق، ١٢٧١، ص ١٨٠.

إلى المُبصَرات كحال البصيرة بالنّسبة إلى المعقولات المعنويّة و المعلومات الغيبيّة.

(٤٤) و كما عَجَزَ البصرُ عن إدراكِ المُبصرات الحقيرة، مثل الذّرّات والهباءات ونحوهما، و عن المُبصَرات العالية، كوَسَط قُرص الشّمس عند كمال نُوره، فإنّهُ يتخيّلُ فيه سَواداً، لعجزه عن إدراكه ـ مع أنّا نعلمُ أنّ الوسَط منبعُ الأنوار والأشعّة ـ فظهر أنّ تعلُّقَ الإدراك [١٩،ب] البصريّ بما في طرفَي الإفراط والتّفريط، من الخفاء التّامّ والظُّهور التّامّ، مُتعذّرٌ، كما هو الأمرُ في النُّور المَحض والظُّلمة المَحضة في كونهما حِجابين؛ وأنّ بالمتوسِّط بينهُما النّاتج منهُما، وهو الضّياء، تَحصلُ الفائدة، كما ستعرفهُ إن شاء اللّهُ تعالىٰ.

فكذلك العُقولُ والبصائرُ إنّما تُدركُ المعقولاتِ والمعلوماتِ المُتوسّطة في الحِقارة والعُلوّ، وتعجزُ عن المعقولات الحقيرة، مثلَ مراتب الأمزجة والتّغيّرات الجُزئيّة على التّعيين والتّفصيل، كالنّماء والذُّبول في كُلّ آنٍ، و عن إدراكِ الحقائق العالية القاهرة أيضاً، مثلَ ذات الحقّ ـ جلّ جلالُه ـ و حقائق أسمائه وصفاته إلّا باللّه، كما ذكرنا.

(٤٥) و رأوا أيضاً: أنّ من الأشياء ما تعذّر عليهم إدراكُه، للبُعد المُفرِط، كحركة الحَيَوان الصّغير من المسافة البعيدة، وكحركة جِرم الشّمس والكواكبِ في كُلّ آنٍ. و هكذا الأمرُ في القُرب المُفرط، فإنّ الهواء لاتصالهِ بالحَدَقة يتعذّرُ إدراكُه، وكنفس الحَدقة، هٰذا في باب المبُصرات. و في بابِ المعقولات والبصائر، كالنّفس الّتي هي المُدرِكةُ من الإنسان وأقربُ الأشياء نِسبةً إليه، فيدركُ الإنسانُ غَيرَهُ ولا يُدرِكُ نفسَهُ وحقيقتَهُ.

(٤٦) فتحقّق بهذا الطّريق أيضاً عجزُ البصائر والأبصار عن إدراكِ الحقائق الوجوديّة الإلٰهيّة والكونيّة وما تشتملُ عليه من المعاني والأسرار. فظهر أنّ العلم الصّحيحَ لا يحصلُ بالكسب والتّعمُّل، ولاتستقلُّ القُوى البشريّةُ بتحصيله ما لم يجد الحقُّ بالفيض القُدسيّ الغيبيّ والإمداد بالتّجلّي النُّوريّ [٢٠،ألف] العِلميّ الذّاتيّ، منحنا اللّهُ و سائرَ الإخوانِ ذلك على الوجه الأكمل [و سلوك سبيل الأمم الأعدل.].

فصلٌ <رابعٌ>

فى تتميم ما سبق ذكره فى التّمهيد والتّقريرات المتقدّمة

و يتلوه ذكرُ المسائل الّتى قُدّمت هٰذه المقدّماتُ كالتّوطئة لإيرادها والتماس بيانِ حقائقها، بالبراهين الّتى يُعوّل عليها، المسئول منه الجوابُ عنها، نفع اللّه به.

(٤٧) و بَعدُ، فإنّ الحقَّ ـ سُبحانَهُ ـ كما أظهر فى الوجود أشياء، وأخبر أيضاً علىٰ لسان الكُمّل من صَفوته بأُمور عجزت عُقولُ أولى الألباب عن معرفة أسرارها و فَهم جَليّةِ الأمر فيها، علىٰ ما هى عليه فى نفسِها و علىٰ نحو ما يعلمُها الحقُّ، سُبحانَهُ.

فكذلك قد أبان أيضاً عن أُمور استجلَتها عُقولُ الألبّاءِ و عرفت جَليّةَ الأمر فيها بأوّل وهلةٍ تارةً، وبتأمّل و تدبُّر أُخرىٰ.

فكان من جُملة ما أبان وأخبر، ممّا استقلّت العُقولُ بإدراكه: أنّ للإيمان ثلاثَ مراتبَ: أُولىٰ و وسطىٰ و عُليا. وكذلك الأمرُ فى الهداية والتّقوىٰ والإحسان، الّذى أخبرنا أنّه كنايةٌ عن مقام الحُضُور والمُعاينة الصّحيحة. و هٰكذا فَعَلَ فى تعريف غير ما ذكرنا من الصّفات.

(٤٨) فمن جُملةِ التّنبيهاتِ علىٰ ذلك فى كتابه العزيز، قولُه: «لَيسَ عَلَى الّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلوا الصّالحات جُناحٌ فيما طَعِموا إذا ما اتّقَوا وآمَنُوا و عَمِلُوا الصّالحاتِ، ثُمّ اتّقوا وَآمَنُوا، ثُمّ اتّقَوا وَأحسَنُوا، وَاللّٰهُ يُحِبُّ المُحسنينَ» (المائدة، ٩٣).

و قال فى موضعٍ آخَرَ: «وَإنّى لَغفّارٌ لِمَن تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صالحاً ثُمَّ اهتَدىٰ (طه، ٨٢). ولا يتوبُ أحدٌ و يُقبِلُ علىٰ جنابِ الحقّ و يتحلّىٰ بالأعمال الصالحة إلّا بعدَ الاهتداء، [٢٠،ب]، فدلّ بما أخبر أنّ هٰذه الهداية ليست هى الأُولىٰ.

ومن هٰذا الباب قوله تعالىٰ: «وَمَن يُؤمِن بِاللّٰهِ يَهدِ قَلبَهُ» (التغابن، ١١). وقولهُ: «وَاتّقُوا اللّٰهَ وَيُعلّمُكُمُ اللّٰه» (البقرة، ٢٨٢). و قولُه فى أهل الكهف: «إنّهم فِتيةٌ آمَنُوا بربّهِم وَزِدناهُم هُدىً وَرَبَطنا علىٰ قُلُوبِهِم» (الكهف، ١٤).

وهٰذه كُلُّها ممّا تُدرِكُ العُقولُ، بأيسر تأمّل، صِحتَّها، فإنَّ العُقول تعرفُ أنَّ لكُلّ وصفٍ جميل كمالاً أوّلَ، وهو أقلُّ حَظِّهِ منهُ، ورُتبةً ثانيةً مُتوسّطةً، ورُتبةً ثالثةً هي غايتهُ الكُلّيّةُ. وليس بعدَ الغاية إلّا دَرَجاتٌ مُتعلّقةٌ في الأكمليّة.

(٤٩) وكما جَعَلَ لما ذكرنا من الصّفات، ممّا ذكره الحقُّ ـ سُبحانَهُ و تعالىٰ ـ ثلاثَ مراتبَ، تَنبيهاً لنا علىٰ أنَّ الأمر هو كذلكَ في جميع الصّفات؛ فكذلك جعَلَ للعِلم الذّي هو أشرفُ الصّفات درجاتٍ ثلاثاً في مرتبةِ كماله، بعضُها أعلىٰ وأتمُّ من البعض، سَمّى إحداها عِلمَ اليقين، والثّانيةَ عَينَ اليقين، والثّالثةَ حَقَّ اليقين؛ وَجَعَلَ لكُلّ مرتبة من هٰذه الثلاثِ قَوماً، تلك المرتبةُ غايتُهُم ومُنتهىٰ ترقّيهم في رُتَب العلم.

(٥٠) فجديرٌ بمن أعربَ لِسانُ حالِه ـ أنّهُ من أصحابِ النُّفوس الشّريفة المُستعدّة للتحقُّق بالكمال الحقيقيّ لا النّسبيّ، وأبانَ عن هِمّةٍ عاليةٍ تناسِبُ نَفْسَهُ الشّريفة: أن يطلبَ التّرقّيَ في درجاتِ أوصافِ الكمال، حتّىٰ ينتهي إلىٰ أعلىٰ مراتبها، و سيّما في درجاتِ الكمال العلميّ الذي نيطت به السّعادةُ باتّفاق من العُقول والشّرائع علىٰ كُلّ حالٍ، سيّما العِلم المُتعلّق باللّٰه، ثُمّ بأشرفِ لوازم ذاته [٢١، ألف] و ما أشرنا إليه آنِفاً. هٰذا إن سُلّم لهُ ذلك وكان مُحِقّاً في زعمه: أنّهُ بلغ أوّلَ درجاتِ الكمال العِلميّ أن يتشوّفَ للانتقال مِن دَرَجَة علمِه اليقينيّ إلىٰ عينه، ثُمّ إلىٰ حقّه.

وكذلك يجبُ على الفائز بمقام «عين اليقين» بعدَ تعدّي درجة «علم اليقين» أن يرومَ الانتهاء إلىٰ «حقّ اليقين» الّذي من جُملة أحكامهِ طَلَبُ الجمع بينَ ما يُنتجُه البرهانُ و بينَ ما يُثمِرُهُ العِيانُ. و هٰذا أحَدُ المُوجِباتِ لإنفاذِ هٰذا الإبرام وترجيحِ الإقدام عليه بعدَ الإحجام، رَجاءَ للفوز بهٰذا المرام. والسّلامُ.

<مبدأ الشّروع في سرد المسائل الاثني عشر>

وبعدُ، فهٰذه بعضُ المسائل الّتي كان قديماً قد اعتاص على الدّاعي في بداية

تحصيله و شبابه كشفُ سرّها و معرفة جليّ أمرها، ولم يحصل له من كلام أهل البحث والتّحصيل فيها، إمّا لقُصور إدراكه أو لتعارض أقاويلهم فيها ردّاً أو تقريراً، مع عدم براءة تلك الأقاويل من شين الشّكوك والاحتمالات، ما يشفى عليلاً أو يُوضِحُ إلىٰ معرفة مضمون هذه المسائل سبيلاً.

فلمّا أيس من حصول المُراد من أقاويل أهل البحث والتّحصيل، و توجّه إلى الحقّ بالتّعرية والافتقار علىٰ نحو ما استفاد من نصائح أُولى الأيدى والأبصار؛ اجتذ به الحقُّ بعنايته إليه وعرّفه، بعدَ التّحقيق بمعرفته، كلّ ما قد كان اعتاض عليه إلىٰ غير ذلك، بل ممّا لم يخطر ببال، بل يتحقّق بذوقه و شهوده، بعدَ تجاوز مرتبتى البحث والمقال.

فأحبّ بعدَ ذلك، كما قلنا، من حيثُ عدم اقتناع الهمّة بالمحصول، أن يستفيد من فضله ـ سبحانه ـ الّذى هو للصفوة من عباده مبذولٌ، اختار بحكم حالته البُرهانيّة السّؤالَ عن هٰذه الأمور من الجناب المولويّ، الّذي هو بأنواع صور الإفادة قيّمٌ وجديرٌ، عسىٰ أن يعرفَ بما يقتضيه الرّأيُ الصّائبُ فيها، ويُبيّنَهُ على البراهين الّتي يُعوّلُ عليها ويستندُ الحُكمُ والاختيارُ إليها، عساهُ يجمعُ، كما سبقت الإشارةُ اليه، بين الطمأنينتين البرهانيّة والعيانيّة والدّلائل العقليّة والبرهانيّة، ففى ذلك مزيدُ وضوح و كمالُ تحقّق رافعٌ لأنواع الاشتباه.

وإنّ بذلَ مثل هٰذا ممّن يقدرُ عليه لَمن أعظم معونة يكونُ فى سبيل اللّٰه. وهو المسئولُ ـ سُبحانهُ ـ أن يُجلى وراء الإرشاد المولوىّ ظُلَمَ الشّكوك الدّوامس، ويجلو بمراشده هياكل الفضل والمكرمات الرّوامس.

المسألةُ الأُولىٰ

<وجودُ الواجبِ عينُ ماهيّته أم أمرٌ زائدٌ؟>

هل ثبت عندكم أنّ وُجُودَ واجبِ الوجودِ أمرٌ زائدٌ علىٰ حقيقته، أم وجودَهُ عينُ ماهيّتِهِ وأن ليست لهُ حقيقةٌ وراءَ الوجود؟ و ما البُرهانُ المُوضِحُ تحقيقَ ذلك؟ فإنّ

جميعَ ما ذكر في تقرير كُلِّ واحدٍ من الأمرين غيرُ تامٍّ ولا مُقنِعٍ للَبيب؛ لأنّهُ إن قيل: «إنّ وجودَهُ عَينُ حقيقتِهِ، اعتماداً ورضاً بما ذكرهُ جَماعةٌ في تقرير ذلك»: فلقائلٍ أن يقول: «لا نُسَلِّمُ أنّ وجودَ الحقّ ـ سُبحانَهُ ـ عَينُ حَقيقته».

و يُدَلُّ علىٰ ذلِكَ من وجوه:

منها: أنّهُ من البيّن أنّ مفهومَ الوجود، من حيثُ تعيُّنِهِ في تعقُّلِنا، مفهومٌ واحدٌ. و هٰذا المفهومُ، من حيثُ إنّهُ هو، مع قطع النّظر عن كُلّ ما سِواهُ، إمّا أن يقتضيَ أن يكونَ عارضاً لماهيّة شيء من الماهيّات، أو لا يقتضي ذلك، [٢١، ب] أو لا يقتضيَ أن يكونَ عارضاً واحداً من القِسمين.

فإن كان الأوّلُ، وجب أن يكونَ كُلُّ وجود عارضاً لماهيّة، أو له صلاحيةُ ذلك، فوجودُ واجبِ الوجود يكونُ صفةً لحقيقته. وإن كان الثاني وجب: إمّا أن لا يكونَ شيء من الوجودات المُتعقّلة عارضاً لشيء من الماهيّات، وإمّا أن لا تكونَ هٰذه الماهيّاتُ الممكنةُ موجودةً، أو تكونَ موجودةً، لكن وجودُها نفسُ حقيقتها. و حينئذٍ لا يكون مفهومُ الوجود مفهوماً واحداً، و قد فرضناهُ مفهوماً واحداً، هٰذا خُلفٌ. وإن كان الثّالثُ، فحينئذٍ لا يكونُ وُجودُ واجب الوجود مُجرّداً عن الماهيّة إلّا لسَبَبٍ مُنفصل، فلا يكونُ وُجودُ واجب الوجود لذاته، بل لغيره، هٰذا خُلفٌ.

والوجهُ الآخَر: أنّ كُلَّ عاقِل يَجزِمُ بأنّ لوجود الواجب تعيّناً في تعقُّله، يستلزمُ ذلك التّعيّنُ والتّعقُّل سَلبَ أشياء شَتّىٰ عنه وإثباتَ أُمورٍ شَتّىٰ أيضاً لهُ؛ هٰذا مع اتّفاق جميع العُقلاء بأنّ حقيقتهُ مجهولةٌ. فلو كان وجودُهُ عينَ حقيقته لكان معلومَ الحقيقة؛ فإنّ الاتّفاقَ واقعٌ بأنه لا جائزٌ أن يُقال بأنّهُ معلومُ الذّات من وجهٍ، مجهولٌ من وجهٍ آخَر؛ لأنه يلزمُ من ذلك أن يُتعقّلَ فيه جَهتان مُختلفتان. وهٰذا باطِلٌ، لثبوتِ أنه واحدٌ من جميع الوجوه، ولا شكّ في أنّ اختلافَ الجهات في الشّيء يُنافي صرافةَ وحدته. وأيضاً فلو عُلِمَ علىٰ هٰذا الوجه لعُلِمَت حَقيقتُهُ. وهٰذا مُحالٌ، لاتّفاقهم علىٰ أنّ حقيقتهُ مجهولةٌ. فدلّ ما ذكرنا أنّ وجوده زائد علىٰ حقيقته.

والوجهُ الأخَر: أنّ كونهُ مبدءاً لغيره إمّا أن يكونَ لأنّه وُجودٌ، أو لأنّهُ وُجودٌ مع سَلبٍ. والأوّلُ باطِلٌ، وإلّا لكان كُلُّ وجود كذلك. والثانى باطلٌ، [٢٢، ألف]، وإلّا لكان السّلبُ جُزءاً من علّة الثُّبوت.

والوجهُ الآخَرُ: أنّهمُ قالوا: أفراد الطبيعة الواحدة يجبُ أن يكونَ حُكمُها واحداً.

ثُمّ إنّهُم بَنَوا علىٰ هٰذه المُقدّمة مسَائلَ:

منها: إبطالُ القَولِ بكونَ الخَلأ بُعداً مُجرّداً. فقالوا: طَبيعةُ البُعد طَبيعةٌ واحِدةٌ. فإن كانَت مُجرّدةً، فليكن كذلك فى الكُلّ، فالجسمُ بُعدٌ مُجرّدٌ، هٰذا خُلفٌ؛ وإن كانت ماديّةً فليكن كذلك فى الكُلّ. فالخلأيمتنعُ أن يكونَ بُعداً مُجرّداً. وأيضاً قالوا: لمّا ثبت فى الأجسام الّتى تَقبلُ الفَصلَ أنّ جِسميّتهامُحتاجةٌ إلى المادّة، وَجَبَ فى كُلّ جسميّة أن تكونَ مُحتاجةً إلى المادّة.

وإذا وَضَحَ هٰذا، فيُقالُ: أمّا الوجودُ من حيثُ هو وجودٌ، فحقيقةٌواحدةٌ. فإن افتقرت إلى الماهيّة، فليكن كذلك فى الكُلّ؛ وإن استغنت عن الماهيّة، فليكن كذلك فى الكُلّ، هٰذا.

وقد يُقالُ فى الجواب: الوحدةُ والكثرةُ ونحوُهُما غيرُ مُفتقرة إلى المادّة، مع أنّ لها صلاحيةً أن ترتبطَ بالمادّة تارةً، و تتجرّدَ عنها أُخرىٰ، فتُعقل مُجرّدةً عنها. فمن الجائز أن يكونَ شأنُ الوجود كذلك، غيرأنّهُ علىٰ تقدير صحّة ذلك لا يتحصّلُ من جميع ذلك بُرهانٌ ولا أمرٌ يجزمُ بصحّته عاقِلٌ.

و ممّا يُؤيّدُ ما ذكرنا ما اعترفَ به الشّيخُ الرئيسُ، خاتمُ الحكماء وخُلاصةُ العقلاء. وهو ماكنّا اخترنا الإعراضَ عن ذكره، كما سبقت الإشارةُ إليه، ثُم استدركنا الأمر هُنا، لما رأينا من مَسيس الحاجة إليه. فألمعنا باليَسير ممّا ذكر، و ذلك حيثُ قال:

«الوُقُوفُ علىٰ حقائق الأشياء ليس فى قُدرة البَشَر؛ فإنّا لَسنا نَعرفُ مِن الأشياءِ [٢٢، ب] إلّا خَواصَّها ولوازِمَها والأعراضَ، ولا نعرفُ الفُصولَ المقُوّمةَ لكُلّ واحِد منها الدّالّة علىٰ حَقيقتَه، بل نعرفُ أنّها أشياء لها

خواصُّ وأعراضٌ و لوازمُ. فلا نعرفُ حقيقةَ الأوّل تعالىٰ، ولا العَقلَ، ولا النَّفسَ، ولا الفلكَ، ولا النّارَ، و لا الهواء، ولا الماء، ولا الأرضَ، ولا نَعرفُ حَقيقةَ الأعراض»،[1].

ثُمّ مثّلَ ذلك بأمثِلة واضِحة، وقرّرها قصدَ تقريرهُ. ثُم قال فيما يختصُّ بحقيقة الحقّ الّتي جعلنا السُّؤالَ عنها مَحتدِاً لبقيّة المسائل، فقال:

«نحنُ لا نَعرفُ حَقيقةَ الأوّل. إنّما نعرفُ منهُ أنّه يجبُ لهُ الوجودُ أو ما يجبُ لهُ الوجودُ. و هٰذا هو لازمٌ من لوازمهِ، لا حَقيقتُهُ. و نعرفُ بواسطةِ هٰذا اللّازم لوازمَ أُخَر، كالوحدانيّة و سائر الصّفات. و حقيقتُهُ إن كانَ يُمكِنُ إدراكُها هو الموجودُ بذاته، أي الّذي لهُ الوجودُ بذاته. لكن معنىٰ قولنا: «الّذي لهُ الوجود لذاته»، إشارةٌ إلىٰ شيء لا نعرفُ حقيقته، وليس حقيقتهُ نفسَ الوجود ولا ماهيّةٌ من الماهيّات؛ فإنّ الماهيّاتِ يكونُ لها الوجودُ خارجاً عن حَقائقها. وهو في ذاتهِ عِلّةُ الوجود، و هو إمّا أن يدخلَ الوجودُ في تحديده دخولَ الجنس والفصل في تحديد البسائط، علىٰ حَسَبِ ما يفرضُهُما لها العَقل، فيكون الوجودُ جُزءاً من حدّه، لا من حقيقته، كما أنّ الجنسَ والفصلَ أجزاءٌ لحدودالبسائط، لا لذواتها؛ وإمّا أن تكون لهُ حَقيقةٌ فوقَ الوجود يكونُ الوجودُ من لوازمها»[2].

ثُمّ قررّ هٰذا المعنىٰ أيضاً بطرز آخَر، فقال:

«لا يمكنُ للإنسانِ أن يعرفَ حَقيقةَ الشّيء البتّة، لأنّ مبدأ معرفته الأشياء هو الحِسُّ. [٢٣، ألف]، ثُمّ يُميِّز بالعقل بينَ المُتشابهات والمُتباينات، و يعرفَ حينئذٍ بالعقل بعضَ لوازم الشّيء وأفعاله وتأثيراته و خواصّه. فيتدرّجَ من ذلك إلىٰ معرفته معرفةً مُجملةً غيرمُحقّقة، وربّما لم يعرف من لوازمهِ إلّا اليسيرَ.

١. ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤.
٢. ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤.

فإن قيل: إنّهُ عَرَفَ أكثرَها، إلّا أنّهُ لا يلزمُ أن يعرفَ لوازمَها كُلّها. نقولُ: لو كان يعرفُ حقيقةَ الشّيء ثمّ ينحدرُ من معرفة حقيقته إلىٰ لوازمه و خواصّه، لكان يجبُ أن يعرفَ لوازمه و خواصّه أجمعَ، لكن معرفتُه بالعكس ممّا يجبُ أن يكون عليه»[1].

ونحنُ نقولُ: إنّ من مُقتضى الذّوق الصّحيح الّذى حَظِيَ بـه أهـلُ الحـقّ مـنه ـ سُبحانَهُ ـ كونَ مبدأ معرفتهم معرفةَ الحقّ، لكن بالحقّ، لا بقُواهُـم و عُـقولهم. فـإذا عرفوا الحقّ بالحقّ، عرفوا بعدَ ذلك نُفُوسَهُم بالحَق من حيثُما عرفوه به، ثُمّ عرفوا ما شاء الحقُّ أن يُطلِعَهم عَلَيهِ دفعةً أو بالتّدريج. ولهٰذا يستحيلُ عندَنا أن يعرفَ أحدٌ حقيقةَ شيء، مالم يعرف الحقَّ.

والحقُّ فـى كُلّ مُتعـيّن عقلاً أو ذهـناً أو حِسّاً غـيرُ مُتعيّن، ولا مُمـازج، ولا مُمـاثل ، ولا بـعيد؛ إلّا مـن حيثُ امـتياز حقـيقتهِ عـن كُلّ شـيء بـما ذكـرنا وبـأمور أُخَـر مـعلومةٍ لـلمحقّقين عـلىٰ سبـيل الـحصر. و قـد ذكرنا قبلَ هٰذا علىٰ سبيل التّلويح فـى التّمهيد: أنّ تـعيُّنَ الـحقّ ـ سـواءاً قيل بأنّ وجـودهُ زائـدٌ عـلىٰ حـقيقته، أو أنّ وجـودهُ عـينُ حقيقته، فى تعقُّل كُلّ عاقل ـ لا يمكنُ أن يكونَ مُطابِقاً لما هو الحقُّ عليه فى نـفسهِ، ولا لـتعيُّنه عـندَ نـفسهِ من حـيثُ مـا يـمتازُ عن سِواه إن اقـتضى علمُهُ بنفسه ذلك التمييزَ.

فإذا لم يكن هٰذا النّوعُ من التّعقُّل مُطابقاً لما هو الأمرُ عليه، [٢٣، ب]، فكُلُّ حُكم يترتّبُ علىٰ هٰذا التّعقُّل و يُضافُ إلى الحقّ سَلباً أو إثباتاً، إنّما هو مُضافٌ إلىٰ هٰذا التّعقُّل، والتّعيُّن المُشخِّص فى تصُّور العاقِل ليسَ ثابتاً للحقّ من حيثُ علمهِ بنفسه، ولا مسلوباً عنه بدونِ هٰذا الاعتبار؛ إذ لا مُطابقَة، فلا علمَ ولا حُكمَ يَصحُّ على الحقّ للعقل من هٰذا الوجه. فحينئذٍ، سَواءٌ قيل بأنّ وجودَ الحقّ عينُ حقيقته، أو قيل بأنّ وجـودَهُ من لـوازم حقيقتـه؛ لا يحصُـلُ من الأمرين تحقيقٌ، إذ لا يتـمُّ تقريرُ كُلّ واحد من الأمرين، فافهم.

---

١. ابن سينا، التعليقات، ص ٨٢.

المسألة الثانية

<الماهيّات الممكنة مجعولة أو غير مجعولة؟>

هل الماهيّاتُ المُمكنةُ مجعولةٌ أو غيرُ مجعولةٍ؟ و علىٰ كلا النّقديرين، فهل هي، من حيثُ كونها ماهيّاتٍ فقط، أُمورٌ وجوديّةٌ، بمعنىٰ أنّ لها ضَرباً من الوجود، أو هي أُمورٌ عدميّة؟

إن كانَت «غَيرَ مَجعولة»؛ فلا جائِزٌ أن تكونَ وجوديّةً، لأنّه يلزمُ من ذلك مُساوقتُها للواجِب في وجوب الوجود الذّاتيّ وفي صرافة الوحدة الذّاتيّة، ولم تكن حينئذ مُمكنةً؛ بل واجِبةٌ، لخُلوّها عن وصفِ الإمكان والفقر المُستلزم لاستفادة الوجود من الغير. وأيضاً فاتّصافُها بالوجود ثانياً، إن كان بنَفس الوجود الأوّل، كان تحصيلاً للحاصِل. وإن كان بوجودٍ ثانٍ مُغاير للوجود الأوّل، فذلك أيضاً باطِل؛ لأنّ التّقدير تقديرُ أنّ المُمكنات ليسَ لها إلّا وجودٌ واحِدٌ يشتركُ فيه جميعُها؛ فإنّ استكمال الممكن إنّما هو بالوجود المُستفاد من الواجِب. و علىٰ تقدير صِحّة ما ذُكِرَ، يلزمُ انتِقالُ جَميع الممكنات من حالة الوجوب إلىٰ حالة الإمكان، و من الغِنى الذّاتّي الأزليّ إلىٰ مقام الحَدَثان. ولا خِفاء في أنّ البقاء، [٢٤، ألف] على الحالة الأُولىٰ أفضلُ، لأنّها شأنُ الحقّ ـ سُبحانهُ و تعالىٰ ـ وبه يختصُّ.

و يلزمُ من فرض صحّةِ ما ذكر مفاسِدُ أُخَرُ أيضاً غيرُما ذكرنا، لا تخفىٰ على المستبصرين. منها: أنّهُ إذا لم يكن الوجودُ واحداً مُشتركاً، و قيل: إنّ لكِلّ ممكنٍ وجودين مُختلفَين بالحقيقة، لا بُدَّ من بيان الفرق بينَ الوجودَين و تعيُّن الفائدة الحاصلة من كُلّ منهُما.

ثُمّ نقولُ: وإن قيل بأنّ الماهيّاتِ «مجعولةٌ» و ليست بأُمور وجوديّة، لزم أن يكونَ الحقُّ مَصدَراً لعدماتٍ لا تتناهىٰ، وأن يكون، سُبحانه، عِلّةَ تَميُّزِ كلٍّ منها عن الآخَر، و يكونَ حاصِلُ أمره أمراً عدميّاً في مثله؛ إذ من المُستحيل أن تكونَ هي، حالّ عدمها، عِلّةَ تَميُّز بعضِها عن بعض؛ فإنّه يلزمُ من ذلك تأثيرُ المعدوم في المعدوم، وأن يكونَ

تميُّز بعضِها عن بعض غيرَ مجعول، بمعنىٰ أنّهُ ليس مُوجِبُ التّميّز هو الحَقّ، و لاهى، لأنّها معدومةٌ، فلا تكونُ مُؤثّرةً. وإلّا يلزمُ أنّ مالا وجودَ لهُ بوجهٍ يكونُ متعدّداً لا بمُوجِبٍ، فيكونُ التّعدّدُ الثّابتُ وجودُهُ من بعض الوجوه وصفاً لما لا وجودَ لهُ بوَجهٍ. و هٰذا أيضاً مُحالٌ.

وإن قيل: إنّها «مجعولةٌ و وجوديّةٌ»، لزم ما أسلَفنا، من أمر الوجودَين المُختلفَين و بيان الفرق بينَهُما و تعيُّن الفائدة الحاصلة من كُلّ واحد منهما. و ليس ثَمّةَ أمرٌ ثالثٌ غيرَ الحقّ والمُمكناتِ، يُنسَبُ إليه الأثرُ، فكيف الأمرُ؟

ثُمّ نقولُ: والذّى أفادتهُ المُعاينةُ المحقّقةُ والذّوقُ الصّحيحُ: هو أنّ الماهيّاتِ غيرُ مجعولة، وأنّ لها ضَرباً من الوجود، وهو من حيثُ اعتبار تعيّنها، [٢٤ب]، فى عِلم الحقّ أزلاً وأبداً علىٰ وَتيرة واحدة. لكن ذلك باعتبار تَعلُّق العِلم بها و تَعَقّلِ تَعدُّد النّعلّقات بحَسَب المعلومات تعلُّقاً وتعدُّداً أزليّاً؛ لأنّ العِلمَ إنّما يتعلّقُ فى كُلّ عالِم بكُلّ معلوم حَسَبَما هو المعلومُ عليه فى نفسِهِ؛ إذ لا يصحُّ أن يكونَ لِعلم مّا أثرٌ مّا، من حَيثُ إنّ ذلك عِلمٌ وهذا معلومٌ.

فإن حُكِمَ بـثُبُوتِ الأثر، فـمن وجهٍ آخَرَ؛ لأنّا نَعلمُ أنّ عِلمَ الحقّ فى مقام أحديّتِهِ عَينُ ذاتِه، فلا تعدُّدَ هُناكَ إلّا باعتبار التّعلُّقات. هٰذا مع أنّ الحقَّ مؤثّرٌ بالذّات، لكن لا باعتبار تعيُّن نِسبة العِلم مُتميّزةً عن الذّات، مُتعلّقةً بمعلوم أو معلومات مُختلفة الحقائق.

والحاصِلُ عندنا من الوجود المُستفاد من الحقّ المـوجِد تـعيُّنُ المـعلومات المعدومة بالنّسبة إلينا أُموراً وجوديّةً، لا بالنّسبة إلىٰ عِلم المُوجِد، بل عند أنفُسِها بما قَبِلَ كُلٌّ منها باستعداد الكُلّىّ الغير المجعول من مُطلق الوجود الفائض الواحِد المُتخصّص والمتعدّد بقابلياتها المُختلفة لاستعداداتها المُتفاوتة.

و تلك القابليّاتُ بتلك الاستعدادات الكُلّيّة هى مُقتضىٰ خُصُوصيّات الماهيّات، وهٰذه الخُصُوصيّاتُ لا تُعلَّلُ بشىء خارج عنها؛ لأنّ المـاهيّاتِ كـما أسلفنا غـيرُ

مجعولةٍ. و خُصُوصيّاتُها تابعةٌ لها فى أنّها غيرُ مجعولة، لأنّها ذاتيّةٌ لها.

و من جُملة أحكام تلك الخُصوصيّات تَقدُّمُ بعض المُمكنات فى الوجود علىٰ بعض، ورُجحانُهُ عليه بأُمورٍ كثيرة، و قبولهُ للفيض، وظُهورهُ به علىٰ وجه أتمَّ من قَبُول البَعض الآخَر.

و بهٰذا يُفسَّرُ قولُ الشَّيخ الرئيس: «إنَّ تضاعُفَ وُجُوهِ الإمكان [٢٥، ألف] وقُوَّتَهُ بالنِّسبة إلىٰ بعض المُمكناتِ يَقضِى بتأخُّر وجُودهِ و قبولهِ من المُوجِد، لا علىٰ وجهٍ تامّ، و عدمَ تَضاعُف وُجُوه الإمكان لقلّة الوسائط وارتفاعها يَقضى بعكسِ ذلك». (ابن سينا، التعليقات، ص...).

وإذا ثبت هٰذا لزم أن يكونَ التّرتيبُ المتَّعقَلُ فى المُمكنات، تقدُّماً و تأخُّراً و شَرفاً و خَساسَةً، من جُملة الأحوال اللّازمة لتلك الخُصُوصيّات من كونها غيرَ مجعولة؛ فإنّ لكُلّ ماهيّةٍ خُصُوصيّةً تمتازُ بها، و لوازمَ و خواصَّ أيضاً تتبعُها فى الظُّهور بالوجود، وإن كان لكُلّ لازم منها ماهيّةٌ، لكنّ اللّوازمَ تابعةٌ للماهيّات المتبوعة.

ومن جُملةِ ما يتضمّنهُ هٰذا الأصلُ من الفوائد، إن سُلِّمَ، تعريفُهُ بأنّ عِلّة ظُهُور الحقيقةِ المعقولةِ المُعبّر عنها بالزّمان، و علّةَ ظُهُور الموجودات الزّمانيّة. هٰذا هو التّرتيبُ المنبّهُ عليه. و هٰذا القدرُ إنّما أوردهُ «الدّاعى»، وإن لم يكن إدراكهُ بهِ بطريق النّظر، من أجل أنّه غيرُ بعيد ولا خارج بالكُلّيّة من طَورالعُقُول النّظريّة. و مع هٰذا فإن كان قد وضح للنّظر السّديد، فيما ذُكِرَ أمرٌ آخَرُ، فليُنعِمُوا بذكرهِ وبُرهانهِ [مُفيدين مأجورين إن شاءاللّٰه تعالىٰ].

المسألةُ الثالثةُ

<الوُجُودُ العامُّ المشتركُ مِن جُملة المُمكنات>

المُسَمّىٰ بالوجود العامّ المُشترك من كونه وجوداً فقط، هل هو من جُملة المُمكنات أم لا؟ فإن كان، فهل لهُ حقيقةٌ وراء كونهِ وجوداً ؟ مع القول بأنّه مُشتركٌ

بينَ جميع الممكنات. فنقولُ: فذلك الأمرُ المُشتركُ إمّا أن نعتبرهُ من حيثُ هو وجودٌ، مع قطع النّظر عن حقيقته؛ أو نعتبرهُ [٢٥، ب] مُنضمّةً إليه حقيقتُهُ.

فإن اعتُبِرت ماهيّتُهُ مُنضمّةً مع وجوده فى معنى الاشتراك، لزم حينئذٍ أن يكونَ بعضُ الممكنات من حيثُ ماهيّته ووجوده أمراً مُشتركاً بينَ جَميع المُمكنات؛ وإن لم تُعتبَرْ ماهيّتُهُ مُنضمّةً مع وجوده فى معنى الاشتراك، على نحو ما قُلنا، لزم أن يكونَ أوّلُ صادر عن الحقّ هو ذلك الوجودَ، لا العَقلَ الأوّلَ. وإن لم تكن لهُ حقيقةٌ وراء كونهِ وجوداً، لزم التّناقُضُ؛ لأنّ التّقديرَ تقديرُ أنّ الماهيّاتِ غيرُ مجعولة.

وهٰذا الوجودُ العامُّ إذا لم يكن له حقيقةٌ وراء كونه وجوداً، لزم أن يكون نفسُ وجوده هو نفسَ ماهيّته. فلم يكن إذن مُمكناً، لأنّ المُمكنَ هو المُفتقرُ فى استفادة وجودهِ إلى الواجب، وهٰذا غنيٌّ فى ثُبوت وجُوده لهُ عن سِواهُ، لكون وجوده نَفسَ ماهيّته، والماهيّاتُ غيرُ مجعولة. فالوجودُ العامُّ علىٰ هٰذا التّقدير غيرُ مجعول، فهو مُستغنٍ بذاته عن واجِبِ الوجود، و قد فُرِضَ مُمكناً. هٰذا خُلفٌ.

وأيضاً يعسُرُ تحقُّقُ الفُرقان بينَ وجود الحقّ والوجود العامّ؛ فإنّ المفهومَ من حُكم الإمكان، كما أحاط به العِلمُ الشّريفُ، هو تساوى قبُول المـمُكن الظهورَ بالوُجود واللّاظهورَ وافتقارهُ إلى المرُجّح.

وهٰذا المعنىٰ علىٰ تقدير صحّة ما ذُكِر، لا يصدُقُ على الوجود العامّ؛ فإنّهُ ذاتيٌّ له، لكونه وجوداً بسيطاً وأنّهُ غنيٌّ فى ثُبوتِ وجوده له عن سِواهُ، لأنّهُ وجودٌ غيرُ مجعول ولم يكن إذن مُمكِناً، بل واجِباً. ويلزمُ أيضاً أنّه ثَمّةَ وُجودٌ فائضٌ من الحَقّ، لأنّ هٰذا الوجودَ المذكورَ شأنهُ علىٰ هٰذا التّقدير غيرُ مجعول؛ لما مرَّ بيانُه.

فعروضُهُ لغيره إن كان [٢٦، ألف] من مُقتضىٰ ذاته، لزم أن يكونَ هو الفائضَ بذاته على الماهيّات المُمكنة علىٰ سَبيل الاستقلال، فلم يثبُت إذن مبدئيّةُ الحقّ ولا فياضيّتُه و كونهُ واهِبَ الوجود لِكُلّ موجود. وإن كان مُقتضىٰ حقيقةِ الوجودِ العامّ

العُرُوضَ لغيره بِشَرط مُؤثّر غيره، و ذلك الغيرُ يكونُ الحقَّ، لزمَ أن يكونَ الحاصِلُ من تأثير الحقّ إقرانَ الوجود العامّ بالماهيّاتِ، لا إفاضَتَهُ ولا هِبَتَهُ، لأنّه لم يصدُر منه شيءٌ علىٰ هٰذا التّقدير إلّا الإقرانُ، وأنّهُ نِسبةٌ، لا أمرٌ وجوديٌّ؛ فلم يَفِض من الحقّ وُجُودٌ أصلاً وقد فُرِضَ فَيضُ الوجود منه، هٰذا خُلفٌ. و علىٰ هٰذا تنخرمُ القاعِدةُ المُقرّرَةُ فى هٰذا الباب، و فى هٰذا الأمر ما فيه، فكيف الأمرُ؟.

وأمّا علىٰ تقدير صحّة قول من يدّعى: «أنّ وجودَ الحَق صِفَةٌ لإنيّتِهِ، وأنّ لهُ ـ سُبحانُه ـ حقيقةً وراء وجوده الواجِد» يَعسُرُ الأمرُ أيضاً؛ لأنّه يلزمُ حينئذٍ أن يكونَ الوجودُ العامُّ أتمَّ بِساطةً من الحقّ مع مُضاهاتِه إيّاهُ فى الأُمور و الاعتِبارات المذكورة، فيكونُ بينهُما اشتِراكٌ من وجه وامتيازٌ من آخَر، وما بِهِ الاشتراكُ غيرُ ما به الامتيازُ، فيلزم أن يُتعَقلَ فى كُلّ منهما تركيبٌ مّا، و قد فُرِضا بَسيطين، هٰذا خُلفٌ.

فإن قيل: إنّه مع كونهِ لاحقيقةَ للوجود العامّ وراء كونهِ وجوداً، فإنّه قابِلٌ من الحقّ فيضَهُ.

فنقولُ: هٰذا الفيضُ المقبولُ إن كان وجُوداً، فقد قيل باستفادة ما هو حاصِلٌ لهُ، إن كان عَينُ الوجود الثّانى هو الأوّلَ؛ وإن ثبتت المُغايرةُ بينَ الوجود المقبول و بينَ الأمر المُسمّى بالوجود [٢٦، ب] العامّ، فقد حصل وجودان، أحدُهُما مجعولٌ والآخَرُ غيرُ مجعول.

والمشتركُ بينَ جميع الممكنات: إمّا الوجودُ الأوّلُ أو الثانى أو الثانى أو هُما معاً.

إن كان الأوّل، فلا اعتبارَ للفيض الوجودىّ الثّانى، ولا أثَرَ لَهُ، ولزم ما قُلنا، من أنّ ذلك يَقتضِى بعدم صُدور شىء من الحقّ و عدم حُصول فيض أصلاً.

وإن كان الثّانى، فلا اعتبارَ لتسمية الوجود العامّ قبل ذلك وجوداً عامّاً مُشتركاً، ولا صِحّةَ لهُ، بل حكمهُ حكمُ باقى الماهيّات الممكنة القابلة للفيض الوجودىّ من الحقّ.

وإن توقّف الإيجادُ على الأمرين معاً، أعنى الفيضَ الوجودىّ والقابِلَ الأوّلَ لهُ المُسمّىٰ بالوجود العامّ، لزَم أن لا يكونَ المُشتركُ بينَ المُمكناتِ وُجوداً واحِداً، بل

هما موجودان. فيبطل القولُ بأنّ الوجود المشترك بينَ جميع الممكنات واحد. هـذا خُلفٌ.

و يلزمُ أيضاً أن يكونَ جزء عِلّةٍ فى اتّصافِ جميع المُمكنات بالوجود، فلم يكن المؤجِدُ واحِداً؛ فإنّ ثُبوتَ الصُّدور والقَيض المُضافَين إلى الحقّ يتوقّفُ علىٰ هٰـذا الأمر المُسمّىٰ بالوجود العامّ، فلا يُوجَدُ ماهيّةٌ إلّا ووجودُهُ مُتوقّف عليهما. و هٰـذا أيضاً باطلٌ.

ثُمّ نـقولُ: هٰـذا الوَصفُ الثّابتُ لهٰذا الوجودالعامّ إمّا أن يصحّ لهُ، لكونه مُمكناً، أو لأمـر آخَر. لا جـائزٌ أن يـصحّ لـهُ ذلك، لإمـكانه، و إلّا لاشـتركت الممكـناتُ كُلُّها فى ذلـك. وإن صـحّ لهُ ذلك، لا لإمكـانه، بـل لأمـر آخَـر، فـذلك الأمـرُ الآخَـرُ إمّـا أن يكونَ الحَقَّ أو سِواهُ. فإن كانَ الحقّ ثبت إمكانُ هٰذا الوجود و فقرهُ وكونُه مجعولاً دونَ جميع الماهيّات المُمكنة وقد تقرر [٢٧، ألف] أنّ الماهيّات غيرُ مجعُولة. هٰذا أيضاً علىٰ هذا التقدير باطلٌ.

فإن قيل: إنّ ذلك الأمرَ لم يَصِحَّ للوجود العامّ مـن الحـقّ، و لم يـثبُت لهُ أيـضاً لإمكانه، بل ذلك من أمر ثالث.

فنقولُ: هٰذا أيضاً باطِلٌ، لأنّ ما سِوى الحقّ مُمكنٌ. هٰذا ممّا لا نِزاعَ فيه، لما يلزمُ من المفاسِد متىٰ أُهمِلَ ثبوتُ هٰذا الأصل، ولأنّهُ ليس ثَمّةَ أمرٌ ثالثٌ يُنسَبُ إليه ذلك.

وإن قيل: إنّ حُكمَ الوجود العامّ حُكمٌ باقى الكُلّيّات، وإنّهُ من حيثُ هو كذلك لا يكونُ لهُ وجودٌ فى عَينه، وصَحّ أنّ الماهيّاتِ ليست بأُمور وجوديّة ولا مجعولة، بل ظهرت بهٰذا الوجود العامّ، كما مرّ.

لزم أن يتحصّلَ من مجموع ما لا يقومُ بنفسهِ ولا وجودَ له فى عينه، أعنى الوجود العامّ والماهيّات، ما يقوم بنفسه ويتحققُ وجودُه وإدراكهُ فى الأعيان، و يكونَ لكُلّ واحد من الوجود والماهيّة تعيُّنٌ حقيقىّ فى الخارج، فـيكونان حـينئذٍ وجـوديّين، لعدم تجدُّد أمر ثالث يُنسَبُ إليه الأثرُ غيرَ نسبة الاجتماع، و قد فُرِضَ بِخلاف ذلك،

فكيف الأمرُ ؟ هٰذا.

وإن كان عندنا أشياءُ هى من هٰذا القبيل، كالهيولىٰ والصُّورة والكيفيّات الأربعة الطبيعيّة الّتى هى الحَرارة والبَرودة والرُّطوبة واليبُوسة والطبيعية المتُعقّلة الجامِعَة بينَها كذلك؛ فإنّ كُلاًّ منها ليس له وجودٌ مُتعيّنٌ فى الخارج مُتحصّلٌ [فى الخارج. و جميع الأجسام المُدركة فى الخارج متحصّلة] من هٰذه المعانى المعقولة، كما سنشيرُ إليه فى مسألة علىٰ حدة.

المسألةُ الرّابعةُ

الواحدُ لا يصدرُ عنه إلّا الواحدُ

هٰذه المسألةُ يتفرّعُ عليها من، [٢٧، ب]، أُمهّاتِ المسائل مَسائلُ شتّىٰ. كمسألة العُقول، وعِلّة ترتيبها، وعِلّة صُدُور الكثرة من العقل الأوّل المشهود لهُ بالوحدة، و جَعلِ الاعتبارات المفروضة فيه عِلّةً لصُدُور الكثرة منه أو جُزءَ علّةٍ. هٰذا مع وجوب اعترافهم بأنّ تلكَ الاعتباراتِ ليست بأُمور وجوديّة. فإنّهُم لو لم يعترفوا بذلك، لزمهُم الإقرارُ بصُدور الكثرة من الحقّ، لأنّ الصّادرَ منه، علىٰ هذا التّقدير، العقلُ الأوّلُ، واعتباراتهُ الثّلاثةُ؛ أو إثباتُ أنّ تلك الاعتباراتِ، مع كونها ليست بأُمور وجوديّة، يجبُ أن تكونَ عِلّةً لوجود الكثرة؛ وكُلُّ ذلك مُحالٌ. هٰذا إلىٰ غير ذلك عن المفاسد الّتى يتضمّنُها هٰذا المدَّعىٰ.

وكذلك القَولُ فى دعوىٰ مَن يدّعى انحصارَ العُقول فى عَشَرَة، ووُضوحِ ضَعفِ دعواهُ، وما يردُ عليه، من النّقض بالفلك الثّامن، واشتماله على الكثرة العظيمة، مع أنّهُ أقربُ الأفلاك نِسبَةً إلى الأطلس وإلى الموجودات البسيطة.

وكذلك أيضاً تقريرُ شأنِ سلسلة التّرتيب الإيجادىّ بالوسائط، ونفىُ تأثير الحقّ فى الموجودات وإمدادِها بالفيض الوجودىّ الذاتىّ دونَ وساطة العقل الأوّل.

و مسألةُ تعلُّق عِلم الحقّ بالمعلومات، على الوجه الكُلّىّ من جهة اللّوازم و لوازم اللّوازم، و نفى تعلُّقهِ بالجُزئيّات، استِبعاداً لعدم معرفة كيفيّة ارتباط الواحِد بالكثير

علىٰ وجهٍ غير قادح فى وحدةالواجِد، و قياساً منهُم أيضاً الغائبَ على الشاهد. هٰذا مع أنّهُ لا بُرهانَ لهُم علىٰ شىء من ذلك. [٢٨، ألف].

و قد أمعن الدّاعى النظرَ فى جميع ما ذكر فى تقرير هٰذه المطالب، فلم يجدهُ يقومُ علىٰ ساقٍ، مَعَ أنّ هٰذه كُلّها من المطالب النفيسة جِدّاً، التى نِيطَ الفَوزُ بالسّعادةِ بِمعرفتها.

و نحنُ نقولُ لهم: إذ قد اعترفتُم بأنّ الماهيّاتِ غيرُ مجعولة و ليست بأُمور وجوديّة ، والوجودَ المُشتركَ بينَ جميع الماهيّات واحِدٌ، مع التّحقُّق بأنّ المُسمّىٰ عامّاً ليس بأمر زائد علىٰ ماهيّات مُتّصفة بوجودٍ واحِدٍ يشتركُ فيه العقلُ وغيرُه؛ فلم لا يجوزُ أن يكونَ ذلك الأمرُ الواحِدُ الصّادرُ من الحقِّ الواحد هو هٰذا الوجودَ العامَّ المُشتركَ، ويدخلَ فيه العَقلُ الأوّلُ و غيرُه. و تكونَ [الموجوداتُ بأجمعها مرتبطةً بالحقّ لا، بالسّلسلة المذكورة. وتكونَ]المَعقولُ و كُلُّ ما يُسمّىٰ واسِطةً شُرّوطاً يَحصّلُ الفِعْل الإيجاديُّ عندها بالوجود الواحد الفائض من الحقِّ الّذى هو القَدْر المُشتركُ من بَعض الوجوه. و هو الّذى من حيثُ هو يُثبِتُ الارتباطَ بينَ الحقّ وما سِواه؟

فالوسائطُ شُروطٌ مُتمّمة لاستعدادات الماهيّة، فإنّ الماهيّاتِ لابُدّ وأن يكونَ لها نوعان من الاستعداد: نَوعٌ سابِقٌ على الوجود المقبول من الموجِد ونوعٌ حاصلٌ بالوجود من حيثُ لوازم كُلّ فردمن أفراد الماهيّات، وهى استِعداداتٌ وجوديّة مجعولة، بخِلافِ الاستعداد الأوّل الكُلّىّ الّذى به قَبِلَت الماهيّةُ الوجودَ مِن المُوجِد أوّلاً، فإنّهُ غيرُ مُجعول. فالوَسائط مُعِدّاتٌ، يعنى أنها تُوجِبُ تَعيُّنَ الاستعداداتِ الجُزئيّةَ بواسطة الوجود. والحقُّ هو المُفيضُ. كما ذهبوا إليه فى الأسباب السّلفيّة، من أنها [٢٨، ب] تُعِدُّ، والفَعّالَ يُفِيضُ.

و يظهرُ إذ ذاك أنّ تعلّقَ العِلم الإلٰهىّ بالأشياء هو على النّحو الكُلّىّ والتّفصيلىّ معاً من جَهَة الوجود الواحد المُشترك، لا من جَهَة العِلل واللّوازم، كما ذكر.

ولا يلزمُ، حينئذٍ، ما توهّموهُ، من الخَلل وتوقُّفِ العِلم بالجُزئيّات على الآلات؛

فإنّه لا مستندَ لهم فى نفى تعلّق العلم بالجزئيّات إلّا مُجرّدُ الاستِبعاد والقياس. وهو ضَعيفٌ وباطِلٌ، لأنّهُم مُعترفون بأنّ ذاتَ الحقّ مُباينَةٌ لجميع الذّوات، و عِلمَهُ، كما مرّ، عَينُ ذاته. فمعرفةُ تعلّق عِلمه الذّاتيّ بالمعلومات مُتعذّرٌ بالنّظر والقياس.

والّذى يُعطيه التّحقيقُ الذّوقىُّ هو أنّ الأشياء كُلّها ترتبطُ به من حيثيتين مُختلفتَين، من حيثُ سِلسِلة التّرتيب بالتّفسير المذكور، و من حيثُ رفعِ الوسائط أيضاً، إذ لا بُرهانَ علىٰ انحصار المَدّد والأثر فى سلسلة التّرتيب.

فهٰذا أليَقُ بكمال الحقّ وأنسَبُ لتنزيهه، تعالىٰ؛ فإنّهُ لمّا وَضَحَ لأهل الاستبصار أنّه لا يجوزُ أن يُتَعَقَّل فى جَنابِ الحقّ جَهتان مُختلفتان، لوجوب الاعتِراف بأنّهُ واحِدٌ من جَميع الوجوه، وَجَبَ أن يكونَ ارتباطهُ بكُلّ شىء من وَجه.

و لمّا كانت الكثرةُ من لوازم الإمكان و صِفات الممكن؛ وَجَبَ أن يكونَ ارتباطُ الممكن بالحقّ من جَهتين مُختلفتين، وأن تكونَ العِلّيّةُ للكثرة من الوجه الواحد الإمكانىّ، وسِيّما فى حَقّ كُلّ ممكن يتضاعفُ فيه أحكامُ الإمكان وخواصُّ الوسائط. [و قد ثبت أيضاً؛ أنّ فى المُمكناتِ مَن يكونُ الغالِبَ علىٰ حالِه حُكمُ الوحدة و ضَعفُ أحكام الإمكان. س حح س]. ووجب أيضاً أن يكونَ لكُلّ مُمكنٍ [٢٩، ألف] نِسبةٌ مُحَقّقَةٌ إلىٰ حقيقةِ الوحدة الإلٰهيّة، تلك النّسبةُ هى المُقتضيةُ لترجيح الحقّ إيّاهُ فى الإيجاد علىٰ غيره. و من حيثُ هى، يَصِحُّ ارتباطهُ بمُوجِدِهِ من وجهٍ غيرِ الوجه الآخَرِبالكثرة والوسائط.

و قد ثبت أيضاً أنّ فى الممكناتِ مَن يكون الغالبُ علىٰ حاله حكمَ الوحده و ضعفَ أحكام الإمكان، لقبولِهِ، باستعداده الرّاجح على استعداد غيره، الوجودَ الفائضَ من الحَق قَبُولاً أتمَّ وأسبَقَ من قبول الغير، وأن يكونَ الوَصفُ الوجوديُّ والحُكمُ الوجوبىّ فيه أقوىٰ، بحيثُ لا يَضعفُ ولا يُستَهلكُ نُوريّتُهُ تحتَ أحكام الوسائط ووجوه إمكاناتِها من كُلّ وجه، كما هو حالُ الجُمهور. فيبقىٰ فيه من حُكم الاستعداد الكُلّىّ الغير المجعول واستعداداته التّفصيليّة الوجودّية، مايتأتّىٰ لهُ بذلك

قبولُ فيض من الحقّ دونَ واسطة، كالأمر فى شأن العقل الأوّل.

وهٰذا حاصِلٌ لقوم من أهل اللّٰه، شهدناه و تحقّقناه، بحمد اللّٰه، من نفوسنا ومن غيرنا. وأهلُ اللّٰه يُسَمُّون هٰذا الوجهَ بـ «الوجه الخاصّ»، و هم مُتّفقون علىٰ ثُبُوته. وهو الواقِعُ عندهُم فى حَقّ جَميع الخلق، لكن الأكثرون لا يعرفونهُ ولا يَشعُرونَ به، والخاصّةُ تعرفهُ وتُدرِكُ أثرهُ، و حَظُّها منهُ مُتوفّرٌ مُتّصلٌ.

و بذلك وردت الشّرائعُ كُلُّها، ونطقت الكتبُ المُنزَلةُ، و قع الاتّفاقُ من جَميع الأنبياء والكُمَّلِ من الأولياء فى أنّ الأخذَ من الحقّ تارةً يحصُلُ ويَرِدُ بواسِطة بعض الأرواح، و تارةً بدون واسِطة أصلاً. ولا بُرهانَ على امتناعه، كما لا بُرهانَ لهُم، علىٰ ما ذكروه و ذهبُوا إليه فى الأُمور الّتى قدّمنا ذكرها فى باب العِلم الإلٰهىّ و صُورة تعلُّقِهِ بالمعلومات و فى غير ذلك، سِوى القياس والاستبعاد [٢٩، ب] المُشار إليهما.

والعَجَبُ منهم الجَزمُ بذلك دونَ بُرهان مُحقّق، مع اعترافهم بأنّ حقيقةَ الحقّ مجهولةٌ، وأنّ عِلمَهُ عَينُ ذاتِهِ، كما مرّ، وأنّه «لَيسَ كمثلِهِ شَىءٌ» (الشورىٰ، ١١)، سِيّما ومن البيّن أنّ إسنادَ صِفةٍ إلىٰ موصوفٍ مّا مسبوقٌ بمعرفة حقيقةِ الصّفة وحقيقةِ من تُنسَبُ إليه.

و قد سبق بيانُ تعذُّر ذلك على البَشَر من حيثُ النظر العقلىّ المعهود. سِيّما و قد ثبت أنّ عِلمَ البشر، من كونهم بشراً، عِلمٌ انفعالىٌّ. و تعيُّنَهُ مُتوقّفٌ على الكثرة، لأنّا لا نعلمُ شيئاً، كمامرّ، من حيثُ ماهيّتِنا فقط، ولا أيضاً من حيثُ اتّصافِها بالوجود المُستفاد، وإلّا لكانَ كُلُّ موصوف بالوجود موصوفاً بالعلم، وهم لا يقولونَ بذلك. بل لا بُدَّ من قيام الحياة بالموجود. و ذلك أيضاً غيرُ كاف، مالم يقم بهِ معنىً يُسَمّىٰ عِلماً. و لابُدّ أيضاً من شَرط آخَر، وهو زوالُ الموانع الحائلة بَينَ المُسَمّىٰ عالِماً وبَينَ ما يقصدُ معرفتَه.

و عِلمُ الحقّ ليس كذلك. إنّما هو عِلمٌ فعلىٌّ وحدانىٌّ، لا حُكمَ فيه لكثرةٍ، ولا هو مُتوقّفٌ علىٰ شىء خارج عن ذاتِه، من زوال مانع أو غيره. و حقيقتُهُ بالاتّفاق

مجهولةٌ. فمعرفةُ حقيقة علمه، من كونه علماً مُضافاً إلىٰ عالِم، أو من حيثُ تعقُّل أنّ عِلمَهُ عَينُ ذاته، و صُورةٌ تعلّقه بالمعلومات، مُتعذّرةٌ.

و لا طائِلَ فى الاستدلال علىٰ جنابه، سُبحانه، بِما أدركناه من نُفوسنا وأحوالنا. هٰذا، مع أنّ معرفتَنا بنُفُوسنا و كيفيّة حُكمِها فينا وإدراكِها لما تُدرِكُهُ، صَعبٌ جِدّاً، كالأمر فيما ذكرناه، من شأن الحقّ، سُبحانُه، فإنّا لم نَجد بُرهاناً تامّاً يُفيدُنا معرفةَ حقيقةِ نُفوُسنا، [٣٠، ألف]، و بقائِها وتجريدها عن الموادّ واستغنائِها عن الارتباط بمادّة مّا. وكُلُّ ما ذكر فى إثباتِها وما يُضافُ إليها، من بقاء و تجريد و عِلم و سَعادة و غير ذلك، غيرُ مُقنِع ولا مَرضيٌ عند المُستبصر الّذى لا يَقنَعُ إلاّ بعَينِ اليقين وحَقِّه. رَزَقَنا اللّٰهُ ذلك، علىٰ الوجه الأتمّ الأفضل، بالشُّهود الأجَلّ والعِلم الأكمل، آمينَ. والحمدُ للّٰهِ رَبِّ العالمين...

مسألةٌ كليّةٌ [خامسةٌ] تتضمنُ عدّة مسائل

<النفس الإنسانيّ، إثباتها وتجريدها و تدبيرها>

ما حقيقةُ النفس الإنسانيّة؟ وما البُرهانُ الدّالُّ علىٰ إثباتِها؟ فإنّ جميعَ ما ذُكِرَ فى شأنها غيرُ مُقنع لأولى الألباب. وما البُرهانُ علىٰ تجريدها و دوام بقائها واستغنائها بهٰذا القدر الحاصِل لها من الاستكمال بهٰذه النّشأة العُنصريّة فى هٰذه الدّار عن نَشئات أُخَرَ بعدَ هٰذه ؟ و ما الذّى يمكن إيضاحُه و تقريرهُ من كيفيّة تدبيرها لهٰذا الهيكل.

و هل يوجد بُرهانٌ يدلُّ على امتناع تدبيرها فى الوقت الواحد للهياكل و الصُّور المتّعدّدة، أو يتأتّىٰ ذلك لبعض النُّفُوس لكمال مُستفاد بالعُلوم والأعمال فى هٰذه النّشأة، فتَرقىٰ فى مرتبة جُزئيّتها حتّىٰ تصير كُليّةً. كما هو مذكورٌ فى شأن العَقل الفَعّال: أنّهُ مع تجرُّده يُدبِّرُ عالمَ الكون والفساد بمجموع صُوَرِه وكونه كُلّياً كالجِنس بالنّسبة إلىٰ ما تحتَهُ من النُّفُوس الجُزئيّة و الصُّور المِزاجيّة الطبيعيّة.

هٰذا، مع أنّهُ بالنّسبة إلىٰ ما فوقهُ من العُقول، كالنّوع أو كالجُزء، بالنّسبة إلى الجنس وإلى الكُلّ؛ فإنّا قد وجدنا غيرَ واحِد من أرباب النُّفُوس الإنسانيّة قد علت مرتبةُ

نفسه، وترقّىٰ إلىٰ أن صار، [٣٠، ب]، كما قُلنا، بل ازداد تَرقّياً واتّحاداً بما فوقَ الفَعال من العُقول حتّىٰ جاوز جميعَها، و تحقّقت وُصلتُه بالحقّ من الوجهَين المُنبّه عليهما من قبلُ: الوَجهِ المُختَصّ بِسلسِلة التّرتيب والوسائط، والوجهِ الّذي لا واسِطة من حيثُ هو بَينَ كُلّ شيء و بَينَ مُوجِدِهِ. و قد سَبَق القَولُ في ذلك والتقرير.

و هَل ثَبتَ عندكم: أنّ وُجودَها [إنّماكان]. بعدَ المِزاج وتعيُّنها بحَسَبِه، أوكانت مَوجودةً ومُتميّزةً قبلَ البَدن. ثُمّ علىٰ كِلا التقديرين: هل كانت عالمةً بكُلّ ما تستجليهِ من المُدّة، وكذلك في جَميع الحوادث المُرتبطة بالأزمنة.

و لا تَجعل نِسبةَ شيء منها إلىٰ زمان يكونُ حاضراً لها. فلا تقولُ: هٰذا مضىٰ، وهٰذا ما حصل بعدُ، وهٰذا موجودٌ الآن، بل يكونُ جميعُ ما في الأزمنة حاضراً عندها مُتساوِيَ النّسبة إليها، مع عِلمِها بِنِسَبِ البعض إلى البعض و تقدُّم البعض على البعض.

وَ لمّا تقرّرَ هٰذا عندهُم و حكمُوا به و لم يَتّسع هٰذا الحُكمَ أوهامُ المتُوغّلين في المكان والزّمان، حكم بعضُهُم بكونها مكانيّةً، ويُشيرون إلىٰ ما تستجليهِ وتستحضرهُ الآنَ من العُلُوم. لكنّها قد كانت نَسِتَهُ بسَبَبِ التّعلُّق بالبدن واستهلاكِ قُواها تحتَ سَلطنة القُوى المِزاجيّة والآلاتِ البدنيّة؛ أوكانت خاليةً عن كُلّ علمٍ وصفةٍ، ما عدا وجودها البسيط؛ أوكانت عالِمةً بالكُلّيّات، و استفادت الجُزئيّات بواسِطة القُوىٰ والآلات البدنيّة، و تذكرّت الكُلّيّاتِ، للنسيان العارض بسَبَب صحّة البدن وما لوحِّنافي ذلك.

وهل ارتباطُها بالبدن ثابتٌ من جَهةِ أمر يكونُ قدراً مُشتركاً؛ [٣١، ألف]، بينَها وبينَ البَدَن، ويُناسِبُ كُلاً مِنهُما من وجهٍ، أم لا؛ فإنّ البسيطَ التّامَّ البساطةِ مُبائنٌ للمُركّب التّامّ التّركيب. فكيفَ يتأتّىٰ الارتباطُ بينهُما دونَ توسُّطِ قدرٍ مُشترك؟ إذ من البيّن أنّ تأثير كُلّ مؤثّر في كُلّ مؤثرٍ فيه، لا يصحُّ بدون الارتباط. والارتباطُ لا يمكنُ حُصُولهُ دونَ مُناسبة. فما المناسبةُ الثّابتةُ بينَ النفْس البسيطة والمزاج المُركّب؟

و هٰذا السّؤالُ مُتعقّلٌ فى شأن الحقِّ مع المُمكنات، مع وجوب الاعتراف بأنّ حقيقتهُ ـ سبحانه ـ مُباينةٌ لجميع حقائق الممكنات و مع ثُبوت أنّه مؤثّرٌ فيها، فكيفَ الأمرُ؟ وبأىّ بُرهان يثبت هٰذه الأُمورُ؟

ثُمّ نقولُ: و بتقدير ثُبوت الارتباط المُشار إليه، بالبرُهان النّظرىّ، فهل ذلك ارتباطٌ واقِعٌ علىٰ نحو يتأتّىٰ للنّفس الانسِلاخُ عنه و عن غيره من العلائق بالكُلّيّة، انسِلاخَ استغناء، باستِقلالٍ حاصلٍ بسَبَبِ استِكمالٍ مُستفادٍ، فلا تبقىٰ لِلنفس عَلاقةٌ مع صُورة مّا، بَسيطة أو مُركّبة، إذ لا بُدَّ من بَقاءِ عَلاقة مّا معَ غَلَبة أحكام صِفة الإطلاق، كما أشار إليه الأنبياء والكُمّلُ من الأولياء قاطبةً.

وهل علىٰ تقدير أمكان ذلك ـ أعنى انسِلاخَ النّفس عن التّعلّق بالبَدَن من كُلّ وجه ـ يمكنُ حُصولهُ عندكم لأحد فى هٰذه النّشاة وهٰذه الدّار، بحيثُ لا يبقىٰ له تعلّقٌ بهٰذا العالَم، مع بقاء خاصيّة تدبير تلك النّفس لهَيكلها؟ أولا يحصلُ التّجريدُ التّامُّ وانقطاعُ العَلاقة بينَ النّفس والبدَن من كُلّ وجه، إلّا بالمُسمّىٰ موتاً؟

فإنّا قد عاينّا جَماعةً من أهل التّجريد والانسِلاخ، وصَحِبناهُم [٣١، ب]، وشاركناهُم، بحمد اللّٰه، فيما ذكرنا و فى غير ذلك من أحوالهم، ووجدناهُم مُتّفقين: علىٰ أنّ التّجريدَ من كُلّ وجهٍ مُتعذّرٌ، بشَرط بقاء حكم التّدبير فى حقّ كُلّ من يُوصَفُ بالتّدبير، كان مَن كان، و بالنّسبة إلىٰ كُلّ ما يُدَبّرهُ مُدَبّرٌ، كان ما كان؛ وأنّهُ لا بُدَّ من ارتباط عَلاقة مّا وتعقُّل معنى مُشترك بينَ كُلّ مُتباينَين يُوصَفان بالتّأثير والتّأثّر، بذلك المعنى يتحقّقُ الارتباطُ ويتأتّىٰ التّدبيرُ ويثبتُ الأثرُ. فهو دائرٌ معهُ وجوداً وعَدَماً، يثبتُ بثبوته وينتفى بانتفائه، وإن لم يشعر نفسُ المُدبّر حالتئذٍ بأنّها مُدبّرةٌ، لأجل أنّ التّدبيرَ غيرُ مقصود لها، كالأمر فى التّدبير الطبيعىّ، مع انمِزاج فى كُلّ آنٍ. وهٰكذا النّفسُ الّتى هٰذا شأنُها فى هٰذه الحالة غيرُ شاعرة بتعلّقها بالبدن وتدبيره. و ذلك إمّا لاستغراقها بالحقّ، أو بما منه. و على الجُملة، فالمقصودُ هو استِجلاءُ ما يقتضيه الحُكمُ البُرهانىُّ فى ذلك، ليحصلَ الجَمعُ بين ثَمرتَى الإدراكين، العِيانى والبُرهانىّ،

إن شاء الله تعالىٰ.

ثُمّ نقولُ: وإذا قيل بثُبوتِ وجودها وبِساطتِها وما سبق السُّؤالُ عنه فى هٰذه المسألة الكُلّيّة، فما البُرهانُ المُثبِتُ امتيازَها بعد المُفارقة عن غيرها من النُّفُوس بالهيئات المُكتسبة بواسطة البدن، علىٰ ما ذكر؟

فإنّ لقائلٍ أن يقول: لو صحّ ذلك فى النّفس الجُزئيّة مع المِزاج الجُزئىّ الطبيعىّ، لجاز مِثلُهُ فى حقّ النفّس الكُلّيّة ونُفُوس الأجرام العلويّة بالنّسبة إلى الطبيعة الكُلّيّة والعناصر وقُوى الجِسم الكُلّىّ، المنبثّة، [٣٢، ألف]، فى الصُّورالعلويّة وغيرها. فتكونُ الصُّوَرُ والقُوى الطبيعيّةُ مؤثّرةً فى النفّوس الّتى هى عِلّةٌ لوجودها ومُؤثّرةً، فتتأثّرُ العِلويّاتُ من السّلفيّات و تكونُ النُّفُوسُ البسيطةُ المجرّدةُ فاعِلةً و قابِلةً معاً.

بل قد يُقالُ أيضاً: إنّ القولَ بصحّة تأثير المزاج الجُزئىّ فى النفّس الجُزئيّة، التّأثيرَ الأبدىّ، يُؤذِنُ بأنّهُ لو لم يثبت مثلُ هٰذا فى النّفس الكُلّية مع مُطلَق الطبيعة والمِزاج، لما تعدّىٰ ذلك فى الأمزجة والنُّفُوس؛ إذ من البيّن أنّ حُكمَ الأصل يَسرى فى الفروع.

بل قد يُقالُ أيضاً: إنّه من الجائز أن يَنتَشِىء ـ من أعمال النُّفوس الجُزئيّة بقُواهاالمختصّة بها وبقُواها المؤدّعَة فى آلاتها المزاجيّة النّاتجة عن القُوى العِلويّة ونوجّهاتِ العُقُول والنُّفُوس المتّعجّنة فيها والصّادرة منها حالَ التّعلّق بالبدن؛ وكذلك من عُلومها وأخلاقها وصِفاتها المنتشئة والمُشتركة بينَ نفس الإنسان ومزاجهِ ومُعتقداتِه التّقليديّة والظنيّة أيضاً ـ صُوَرٌ نَيّرةٌ أو مُظلِمَةٌ تتلبّسُ نفسَ العاقِل وتظهرُ بها حيثُ شاء الحقُّ من مَقامات الشّقاء والسّعادة؛ و يكونُ ذلك بحسب الغلبة الحاصلة فى تلك المُمازجة الواقعة بينَ قُوى الإنسان النّفسانيّة والطبيعيّة المزاجيّة، وأُصول تلك القُوىٰ فى العوالم العلويّة، ومَقام مَحتِدِها ومَشرعِها.

فإلىٰ أىّ مَقام من تلك العوالم، كانت المُناسَبةُ أقوىٰ، حصل انجذابُ تلك النّفس

إليه واستقرّت لديه. و يكونُ علىٰ هٰذا التّقدير علّةُ امتياز النّفس [٣٢، ب] بعدَ المُفارقَة صُورَ تلك الأعمال المُنْشئة والعُلوم. وما ذُكر. فإنّهُ إذا جاز أن تبقىٰ من حُكم ارتباط النّفس بالبدن هَيئاتٌ ثابتةٌ تُوجِبُ التميُّز، فلا يُستنكرُ أن يقعَ علىٰ هٰذا الوجه. وكيف؟ ولا بُرهانَ على استحالته بل يترجّحُ هٰذا على التميُّز بالهيئآت فقط بما يُستَروحُ من الإخبارات الإلٰهيّة والنّبوّية المُشيرة إلىٰ هٰذا. سيّما وقد ثبت صدقُ المخبِرين بما أظهروا من الآيات والمعُجزات الثّابتة بالتّواتُر، وسيّما نبيّنا ـ صّلى اللّهُ عليه و سلم ـ الباقيةِ مُعجزتُه الآنَ بينَ أيدى النّاس، وهى القُرآنُ القائمُ مَقامَ البُرهان فى معرض الدّعوىٰ.

والفرقُ بينَ التميُّز بالهيئآت فقط و بينَ ما ذكرنا، هو أنّ الصُّورَ النّاشئةَ من الأعمال والصّفات و ما ذكرنا صُورٌ وجوديّةٌ فى عوالم موجودة، أرواحُها قُوى توُّجهاتِ نُفُوس العالمين لها عن علم واعتقاد، وبخاصيّة ما انعجن فيهم من القُوى السّماويّة وتوجُّهاتِ العُقول و النُّفوس ممّا يَطلُبُ الرُّجوعَ إلىٰ أصله تتميماً لدائرة وجوده وحُكمه.

ومن هٰذا القبيل يُستَروَحُ أنّ [علّةَ] بقاء صُورالحيوانات وغيرها ومُوجِبَةُالقُوى الحاصِلةُ من توجهُّات العُقول والنُّفُوس الفيّاضة حال التكوين. و هٰذا فُرقانٌ بينَ التّميُّز بالهيئآت فقط، لكونها تميّزاتٍ معقولةً تجمعُها مرتبةُالنفس الكُلّيّة، وهٰذه ليست كذلك.

ثُمّ يُقالُ: وقد تكونُ النّفسُ يتنوّعُ تلبُّسُها بتلك الصُّوَر المُناسبة المُشار إليها بحَسَبِ علمِها واعتقادِها حال إنشائها لها، وبالتّفصيل الّذى وردت به [٣٣، ألف] الإخباراتُ الإلٰهيّة. و على الجُملة، فالكلامُ فى هٰذا بالنّسبةِ إلى الاحتمالاتِ يكثرُ تفصيلُهُ. و من اطّلع علىٰ جَليّةِ الأمر، اقتصر عليه، غيرَ أنّ المرادَ ما تلخّص للرأى الشّريف بطريق البُرهان النظريّ فى ذلك ممّا يُعوّلُ المولىٰ عليه ويركّنُ إليه.

مسألة كُليّة، [سادسةٌ] تتضمّنُ عدّة مسائل

من البيّن أنّ الأجسامَ مُتناهيةُ القوّة والقبُول؛ و قد شهدت الفِطرةُ بأنّ جميعَ

المُمكناتِ يجبُ أن يكونَ مُقتضىٰ استعداداتِها الكُلّيّة وإن كانت غيرَ مجعولة أنّها لا تَقبَلُ من مُطلق الفيض الرّبانيّ إلّا حِصّةً مُعيّدة مُعيّنة مُتناهية الحُكم.

و بذلك وردت أيضاً التّعريفاتُ الإلٰهيّةُ علىٰ ألسنة الرُّسُل، ثمّ الكُمّل، خصُوصاً فى حقّ أشرَف المُمكنات وأولاها قَبُولاً للفَيض. هٰذا مع تعريفهم إيّاهُ بأنّهُ أقربُ الموجودات نِسبةً من الحَقّ ووحدتهِ، وأنّهُ الواسِطةُ فى وُصُول الفَيض والمَدَدِ إلىٰ جميع الكائنات من الوجه المُسمّىٰ بسِلسِلة التّرتيب.

وإذاكانَ هو، مع شَرفهِ وجَلالةِ قدره، يُحكَمُ علىٰ قبُوله و قُوّته بالتّناهى والفيدِ من بعض الوجوه، فكيفَ مَن دُونَهُ؟ وما الظّنُّ بالأجسام وقُواها واستعداداتها و قبولها. وما الظّنُّ أيضاً بالأمزجة الطبيعيّة وقُواها.

و بعدَ تقديم هٰذه المُقدّمة فنقولُ: ما البُرهانُ القاضى باستحالةِ انقراضِ النّوع الإنسانىّ من هٰذا العالَم بحادثٍ كُلّيّ يَطرأ فى العالَم العِلوىّ تُوجِبُها خواصُّ بعض القُوىٰ والتّشكُّلات والاتّصالات المجهولة للبَشَر ممّا لم يُدرَك بالتّجربة والرّصَد والقَواعد الهندسيّة؟

وما المانعُ أن يكونَ [٣٣، ب] المُوجِبُ لما ذكرنا، مُنضمّاً إلىٰ خواصّ النّشكُّلات الفلكيّة وخواصّ الاتّصالات، أمراً آخَرَ من الأُمور الإلٰهيّة يعلمهُ الحقُّ؛ وينقطعَ، أعنى النّوع الإنسانىّ وكثيرٌ من موجودات هٰذا العالَم العُنصرىّ، مُدّةً؛ ثُمّ يعودَ هٰذا التكوينُ فى هٰذا العالم، إمّا علىٰ هٰذا الوجه أو مثله، أو علىٰ نَمَط آخَر؟

بل نقولُ: وما البُرهانُ علىٰ عدم تناهى القُوىٰ الفلكيّة أيضاً وكونِها لا تقبلُ التّغيُّرَ والفَسادَ والتّبديلَ ؟ فإنّا لم نَجِد ـ فى كُلّ ما ذكروه فى إثبات بقاءِ الأفلاكِ و دوام آثارها علىٰ هٰذا الوجه وخُلوّها عن خواصّ الطبيعة و دوام قبول عالم الكون والفساد تلك الآثارَ علىٰ هٰذا النحو المدرَك أو مثلهِ من الأوضاع والتّكوينات ـ بُرهاناً تامّاً يثلُجُ به صَدرُ مُستبصرٍ لا يرضىٰ بالأقاويل والتّقريرات الإقناعيّة، بل استِبعاداتٍ محضة واستِحساناتٍ تركنُ إليها الأفكار، مُتعلّقُها تعظيمُ العالَم العِلوىّ والأجسام البسيطة، فى زعمهم، لا غيرُ.

وأيضاً، فما ذكروه ـ فى أنّ سَبَبَ فناء المُركّبات التّركيبُ، وأنّ البسائطَ لا تقبلُ الفناء ـ ضَعيفٌ؛ فإنّ المُركّباتِ إنّما وُجدَت عن البسائط، بل هى مجموعُ أُمور بسيطة. فلو لم تَفنَ تلك لم يَفنَ المركَّبُ. والمتجدّدُ ليس إلّا الهيأةَ الاجتماعيّةَ والتّركيبيّة، ولا يخلو الاجتماعُ والتركيبُ من أن يكونا من جُملة أجزاء المركّب والمجتمع أو يكونا نسبتَين. فإن كانا من جُملة أجزاء المركّب والمجتمع، فحكمُهما حكمُ تلك البسائط المجتمعة، و قد تقدّم القولُ فيها. وإن كانا نِسبتَين فالنِّسَبُ لا تحقُّقَ لها فى أنفسها إلّا بشَرط وجود [٣٤،ألف] المَنسوب والمنَسوب إليه، فكيفَ تكونُ عِلّةً للبقاءِ والدّوام.

ثُمّ نقولُ: وبأىّ بُرهان يثبتُ عندَنا خُلوُّ الأجسام الفلكيّة عن أحكام الطبيعة وخواصّها؟ سيّما، والتّعريفاتُ الإلٰهيّةُ على ألسنة الرُّسُل والكُمَّل قد وردت و صرّحت بأنّ الأجسامَ طَبيعيّةٌ، وأنّ حُكمَ بعضِها كبعض من حَيثُ الذّات مع تغيّر حادث فى الصِّفات ووافقهم علىٰ ذلك جَماعةٌ من أكابر الحكماء الأوائل، ووَقّفنا علىٰ ذلك فى مُصنّفاتهم، وكُلُّ ذلك على العِلم الكريم غيرُ خافٍ.

و أشار إلىٰ ذلك أيضاً، نقلاً وتقريراً، صاحِبُ رسائل إخوان الصفاء، وأخبر: «أنّ مرتبةَ الطبيعة دُونَ مرتبة النّفس الكليّة و فوق الهيولىٰ والصُّورَة» و فسّر بلِيناسُ وغيرُهُ الطبيعةَ، فقالوا: «إنّها عِبارةٌ عن حقيقةٍ جامعةٍ بالذّاتِ بَينَ الحرارة والبُرودة والرُّطوبة واليُبوسة، وأنّ كُلّ واحد من الأربعة غيرُ الآخَر، والطبيعةُ لا تُغايِرُ واحِداً من الأربعة».

و على الجُملة فالأمرُ من حيثُ الأطلاع المحقّق فى كُلّ ذلك معلومٌ مُتبيّنٌ، والمذاهبُ النّظريّةُ والنّتائجُ الفكريّةُ كثيرةٌ شديدةُ الاختلاف.

والمقصودُ من هٰذا الإبرام والإلماع استجلاءُ ما اتّضحَ للرأى المولوىّ السّديد بطريق [البرهان]، أو ترجّحَ عنده من أقاويل السّابقين، لإحاطة علمه الشّريف بما ذكروه فى هٰذه الأُمور فى الكتب الغريبة المستورة والمستفيضة المشهورة، رجاءَ الفَوز بالجمع بَينَ الطُّمأنينتين اليقينيّة والبرُهانيّة، كما سبقت الإشارةُ إليه. واللّٰهُ،

سُبحانَهُ، [٣٤، ب] يكشِفُ بحُسن بيان المولىٰ وإفادته المُعضِلاتِ، ويُيَسِّرُ حَلَّ المُشكِلات.

مسألةٌ [سابعةٌ]

الإنسانُ في هٰذه النَّشأة والدّار يتعذَّرُ عليه التّجريدُ التّامُّ المُفسَّرُ بانقطاع تَعَلُّق النّفس المُدبِّرة للبدن عن البدن، إذ لو انقطعت العَلاقَةُ بالكُلّيّة، لكان الموتُ؛ فإنَّ الموتَ ليس غيرَ ما ذكرنا. وإذا تعذَّر انقطاعُ عَلاقة النّفس عن تدبير البدن حالَ الحياة، فلا تخلو النّفسُ عن أحكام المزاج الطبيعيّ المُدبَّر فيما تُدرِكهُ من الآلام واللّذّاتِ، فلا تخلُصُ عن شوت الطبيعة وحُكمها. فمِن أينَ لها أنّ ثَمّةَ آلاماً ولذّاتٍ روحانيّةً صِرفةً خاليةً عن أحكام الطبيعة؟، و بأيّ برهان يثبتُ ذلك؟ و ما المُستند فيه؟. و هكذا اللّذّةُ والابتهاجُ المنسوبان إلى الحقّ، سُبحانه و تعالىٰ؟.

ولا يُقالُ: إنّا نجدُ لأنفسنا تلذُّداً بإدراك العُلوم والمراتبِ السَّنيّة المُستلزمة للحُكم والجاه، و ليس ذلك من قبيل الملذوذات الطبيعيّة المعهودة.

فإنّا نَقُولُ: من الجائز أن تكونَ اللّذّاتُ الطبيعيّةُ صِنفَين: صِنفٌ كثيفٌ وصِنفٌ لطيفٌ: فالكثيفُ هو المعهودُ أحوالُه من الملذوذات. الحِسّيّةِ بالحواسّ، كالمأكول والمشروب و غيرهما. و نوعٌ آخَرُ، هو مُدرَكٌ للنفس من حيثُ القُوى الباطنة، كالذّهن والخيال. و التّعقُّلات النّفسانيّة الحاصلة حالَ التّلبُّس بالتّدبير، والقُوىٰ والإدراكاتُ الإنسانيّةُ لا تعرىٰ بالكُلّيّة عن أحكام الطبيعة. و من ادّعىٰ أنّ ثَمّةَ، وراءَ ما ذُكِرَ، آلاماً ولذّاتٍ رُوحانيّةً، لا حُكمَ للطبيعة فيها، فعليه البُرهانُ.

مسألةٌ [ثامنةٌ]

مَا حَقيقةُ الفَيضِ الصّادرِ مِنَ الحقِّ؟ و ما المُتعَقَّلُ [٣٥، ألف] لِلعُقلاءِ مِن معرفته وكيفيّةِ صُدوره ووُصولهِ إلى القوابل ؟ لا جائزٌ أن يكونَ مِن قبيل المُمكناتِ، ولا جائزٌ أن يكونَ الحَقَّ، و ليس هُهُنا أمرٌ ثالِثٌ لا يكونُ الحقَّ ولا غيرَهُ. فكيفَ الأمرُ؟ وما المُتعقَّلُ من معنى الإيجاد أوّلاً، ثُمّ الإمداد ثانياً؟

وبأيّ بُرهان يثبتُ ذلك و يتّضحُ.

[مسألة تاسعة]

و من المسائل المُفردة التّى لم ينتظم علىٰ إثباتِها ونفيِها بُرهانٌ، مسألةُ تَسلسُل عِلل موجودة غير مُنتهية إلىٰ غاية.

مسألةٌ <عاشرةٌ>

النّسبُ الّتى بينَ الموجودات غيرُ متناهية عندنا، (٣٥ب) ويجبُ أن تكونَ بالنّسبة إلىٰ علم الحقّ متناهيةً، لما يلزمُ من المفاسد، ان لو لم تكن كذلك، ولما أسلفناه أيضاً فى إثبات علم الحقّ بالجزئيّات، ولِما أسلفناه أيضاً فى إثبات علم الحقّ بالجُزئيّات، و ضعفِ حُجَج المنكرين لذلك قياساً واستبعاداً. وأيضاً فالاتّفاقُ واقِعٌ على أنّ ما دَخَلَ [له] فى الوجود فإنّه مُتناهٍ، والنّسَبُ ناشئةٌ من الموجودات، فكيف يَنشأ من المُتناهى مالا يتناهىٰ.

و كذلك يُقالُ فى الأمزجة المُتولّدة من العناصر. و مثلُ ذلك وأعلىٰ منهُ التّشكُّلاتُ والأوضاعُ الفلكيّةُ من الاتّصالات والكيفيّات وغير ذلك، كالخواصّ والآثار ونتائجها، فكيف الأمرُ؟

مسألةٌ <حاديةَ عشرةَ>

الجوهَرُ لا يَبطلُ ببُطلانِ كيفيّة من كيفيّاته؟ والحرارةُ لو بطلت من النّار، لبطلت النّارُ.

مسألةٌ [ثانيةَ عشرةَ]

الهَيولىٰ المُجرّدةُ لا تقبلُ القِسمةَ عقلاً، وهٰكذا الصُّورةُ؛ فكيف يحُلول الصُّورة فى الهيولىٰ صارتا جِسماً و قَبِلَتا القِسمةَ؟ و لم يتجدّد أمرٌ ثالِثٌ غيرُ الاجتماع ؟ وأنّهُ نِسبةٌ لا تحقُّق لها بنفسها، بل بالتّبعيّة لما لهُ وجودٌ مُحقّقٌ، كما سبقت الإشارةُ إليه فى الأسؤلة والأجوبة. تمت الأسئلة بعون اللّٰه و حسن توفيقه.

[٢] أجوبةُ نصيرالدين الطوسيّ عن مسائل صدرالدين القونويّ

﴿ بسم اللّه الرحمن الرحيم ﴾

<مقدمة>

الحَمدُ للّٰه الذّى نَصَبَ فى كُلّ زمانٍ هادِياً للخلق إلى الطريق القويم ومُرشِداً لهُم إلى الصّراط المُستقيم، وأيّدهُ بتأييده حَتّىٰ جَمعَ بينَ فَضيلتى العِلم والعَمَل، و بَلَغَ مَقاصِدَ أهل الكمال بِقُوّتى الكَشف والنّظر، و صار مُبيّناً لأحكام الشّريعة و مُشيراً إلىٰ أسرار أهل الحَقيقة، سالِكاً سَبيل الخَيرات، واصِلاً إلىٰ أقصىٰ مَقاصد أهل السّعادات، نائباً فى العالَم لنبيّه المُصطفىٰ، و حَبيبه المُجتبىٰ، محمّد، خَير الخَليقة، الدّاعى إلىٰ أشرَف الطريقة، صلّى اللّٰهُ عليه و علىٰ آله وأصحابه وأتباعه.

كما نَصَبَ فى زماننا هٰذا، المولىٰ المُعظّم والإمامَ الأعظم، قُطبَ الأولياء وخَليفَة الأنبياء، الدّاعىَ إلى الحقّ، الهادىَ للخلق، صدرَ المِلّة والدّين، مجدَ الإسلام والمُسلمين، محمّدبن إسحاق ـ أدام اللّٰهُ أيّامَهُ، وأنجَحَ مَرامَهُ، وأسبَغَ عليه إنعامَهُ، فى دُنياهُ وأُخراهُ ومُنقلبه ومَثواه ـ إنّه مُفيضُ الخَيرات، ومُنزلُ البَرَكات، ومُجيبُ الدّعوات.

و بعدُ، فقد وصل من جنابِهِ العالى، الّذى يجدُ أهلُ العِلم والذّوق جَميعاً مَطالبَهم لدَيهِ، إلىٰ أحرَجِ خَلق اللّٰه، سبحانه، إليه، محمّد بن محمّد الطوسىّ، كِتابٌ جامِعٌ للإشارات الرّوحانيّة إلىٰ الأسرار الرّبّانيّة، مُتَضمّناً لِلطائف الحكميّة والنُّكَت العِلميّة، مُرشِداً إلى المَعانى الغيبيّة والخَطَرات الذّوقيّة. فَاستفادَ مِنهُ بقدر [٣٦، ب] استعداده، وجَعَلَهُ عُدّةً لمايَحتاجُ إليهِ فى مَعاده، وامتَثَل أمرَهُ النّافِذَ ومَرسُومَهُ المُطاعَ، فى إيراد ما وقف عليه ووصل إليه، ممّا قيل فى المسائل الّتى حَلّها لا يُستطاعُ، وإن كان قاصِراً فهمُهُ عن إدراك ما يبتغى، مُقصّراً عن أداء حقّه على الوَجه الّذى يَنبغى.

و بعث ما سَنَحَ لهُ إلىٰ مآبه الشّريف و جنابه المُنيف، ليتشرّفَ بنظره الصّائب ويُعرَضَ علىٰ رأيه الثّاقب. فإن وقع موقعَ الارتضاء استَسعَدَ بذلك خادمُ الدّعاء، وإلّا

فعُذرهُ مُستغنٍ عن الإيراد والإصدار، وقُصُورُ فهمهِ غيرُ ممكنٍ أن يُتَدارَكَ بالاعتِذار.

فأقولُ: أمّا صدرُ الكتاب فمشتملٌ علىٰ فوائدَ من كُلِّ فَنٍّ لا يُحصىٰ، ومَسائلَ من كُلِّ جنسٍ الغايةُ القُصيا. و ليتَ التّوفيقَ يُساعِدُ فى الوُصول إلىٰ معرفتها، و التّقديرَ يُعطى استِعداداً لِفهم حقيقتها.

وإذ كان ذلكَ أجلَّ وأعلىٰ من أن يُشتَغَلَ ببيانها، أو يُحتاجَ فى كُلِّ قضيّة إلىٰ إيراد بُرهانِها، أو يُورَدَ مَقالةٌ فى تحسينها، أو تُرَتَّبَ فُصولٌ فى تزيُّنها؛ فجعلتُها ذريعةً لمطالبى الحقيقيّة ووسيلةً إلىٰ مآربى اليقينيّة، وشرعتُ فى إيراد ما يتعلّقُ بالمسائل المُشتملة على الأسئلة، والفوائد المتّعلّقة بتلك الوُجُوه المُشكلة، انقياداً لأمره وامتِثالاً لحُكمه. فأقولُ، وباللّه التّوفيق، وإليه انتهاء الطريق.

<جوابُ المسألةِ الأُولىٰ >

قولهُ ـ أدام اللّه أيّامه ـ: «هل ثبتَ عندكُم أنَّ وجودَ واجِب الوجود أمرٌ زائدٌ علىٰ حَقيقتهِ ـ إلىٰ أن قال: ـ فيكونُ واجبُ الوجود لذاته [٣٧، ألف] واجِبَ الوجود لِغيره. هٰذا خُلفٌ».

أقولُ: أمّا البُرهانُ المُوضِحُ تحقيقَ كونِ وجوده عَينَ ماهيّته، وأن ليست لهُ حقيقةٌ وراء الوجود، فهو أنّهُ لو كان لهُ وجودٌ وماهيّةٌ، لكان مَبدأُ الكُلِّ اثنين، وكُلُّ اثنين مُحتاجٌ إلىٰ واحدٍ هو مبدأُ الاثنين، والمحتاجُ إلىٰ مبدإٍ لا يكونُ مبدءاً للكُلِّ.

فإن قيل: الماهيّةُ موصوفةٌ والوجودُ صفةٌ لها، والموصوفُ متقدّمٌ على الصّفة القائمة بها، فالمبدأُ الأوّلُ واجِدٌ وهو الماهيّةُ. قيل: الماهيّةُ علىٰ تقدير تقدُّمِها على الوجود لا تكونُ موجودةً ولا معدومةً، فإذن يكونُ مبدأُ الموجودات غيرَ موجودٍ، وهٰذا مُحالٌ.

وأمّا قولُه: «وبيّنَ البيّن أنّ مَفهُومَ الوجود من حيثُ تعيُّنِهِ فى تعقُّلِنا مفهومٌ واجِدٌ، وهٰذا المفهومُ من حيثُ إنّهُ هو، إمّا أن يقتضيَ أن يكونَ عارضاً لماهيّة شيءٍ، أولا يقتضيَ ذلك، أو لا يقتضيَ واحداً من القِسمين».

أقولُ: فجوابُه: إنّ الألفاظَ الّتى لها مفهومٌ واحدٌ مقولٌ علىٰ كثيرين تنقسِمُ إلىٰ قسمين:

أحَدُهُما: أن يكونَ ذلك المفهومُ فى آحاد تلك الكثيرين بالسّواء، وهو كالإنسان فى زيد و عمرو، والفرس فى هٰذا الفرس و ذاك الفرس. و تُسَمّىٰ تلك الألفاظُ مُتواطئةً، و يكونُ حُكمُها فيما تقتضى تلك المفهوماتُ حُكماً واحِداً، كما ذكره.

والقِسمُ الآخَرُ: أن يكونَ ذلك المفهومُ فى تلك الكثرة لا على السّواء، بل إمّا أن يكونَ فى بعضها أقدمَ، أو أولىٰ، أو أشَدَّ، أو اكثرَ. وهو كالأبيض على الثّلج والعاج، والموجود على الجوهر والعرض.

وفى هٰذا القِسم [٣٧، ب] لا يجبُ أن تكونَ مُقتضياتُ تلك المفهومات واحدةً، بل ربّما تختلفُ. مثل اسم الضّوء الواقع علىٰ ضَوء الشّمس، و ضَوء القمر وضَوء النّار، وضَوءُ الشّمس يقتضى زوالَ العَشىٰ دونَ سائر الأضواء؛ ومِثل اسم العِلم الّذى يكونُ بعضُ ما يقعُ عليه مفهومُهُ بديهيّاً و بعضُه مُكتَسَباً، وبعضُه فِعلياً يُوجِبُ وجودَ معلومه و بعضُه انفِعالياً لا يُوجِبُ ذلك.

والوجودُ من هٰذا القبيل، فإنّهُ يكونُ فى الواجب قائماً بذاته من غير عروضه لماهيّته، وفى غير الواجبِ يكونُ عارضاً لماهيّته.

ثُمّ العارضُ للماهيّة يقتضى فى الجِسم والمادّة أن لا تكونَ تلك الماهيّةُ قائمةً بغيرها، و فى الصُّورَة والعَرَض يقتضى قيامَهُما بمحلّ.

وكما أنّهُ ليس لقائلٍ أن يقولَ: «لو كان الضّوءُ والعِلمُ مُقتضيين لزوال العَشىٰ ولوجود المعلوم، لكان كُلُّ ضَوءٍ و عِلم كذلك»؛ كذلك ليس لهُ أن يقولَ: «لو كان الوجودُ مُقتضياً لكونهِ غيرَ عارض لماهيّة، لكان كُلُّ وجودٍ كذلك».

فإذن، ثبت أنّ من الوجود ما يقتضى أن لا يكونَ عارضاً لماهيّة، ومنه ما يقتضى أن يكونَ عارضاً، و بطلت القِسمةُ إلىٰ أنّهُ إمّا أن يكونَ مقتضياً للعروض، أو اللاعروض، أو لا يقتضى أحدَهُما.

قولُه: «وَالوَجهُ الآخَرُ أنّ كُلَّ عاقِل يَجزمُ بأنّ لوجوب الواجِبِ ـ إلىٰ أن قال: ـ فدلّ ما ذكرنا أن وجودهُ زائدٌ علىٰ حقيقته».

أقولُ: كُلُّ ما لا يُحتمَلُ أن يكونَ لهُ أشخاص كثيرة، فهو غيرُ مُحتاج إلىٰ تعَيُّنٍ زائدٍ علىٰ حقيقته؛ فإنَّ حقيقتهُ، سَواءٌ أكانت نفسَ وجوده أو معروضةً لوجوده، هي تَعَيُّنهُ، لعدم احتمال [٣٨، ألف] وقوع الشّركة فيه. وإنّما يحتاجُ إلى التّعيُّن كلُّ ماله أشخاص كثيرة؛ فإنَّ كلّ شخص منه يحتاجُ إلىٰ تعيّن يُميّزهُ عن غيره ممّا هو من نوعه.

وهٰهُنا سِرٌّ عظيمٌ، وهو أنَّ الوجودَ الّذى يقعُ مفهومُهُ على الواجب والمُمكن بالتّشكيك أمرٌ عقليٌّ؛ فإنَّ الوجودَ فى الأعيان لا يمكنُ أن يقعَ علىٰ أشياء تشتركُ فيه. و ذلك الأمر مقولٌ على الوجودِ الواجبِ القائم بذاته الّذى لا يَعرِضُ لماهيّة، وعلىٰ غيره من الوجودات.

وإذا اعْتبر وجودُهُ فى العقل، كان مُمكناً غيرَ واجب، واسمُ الوجود يقعُ عليه وعلىٰ الواجب وقوعَ زيد علىٰ وجوده العينيّ وعلى اسمه. و ذلك الوجودُ أمرٌ معقول. والوجودُ الواجبُ غيرُ معلوم بالكنه والحقيقة، وإنّما يُعقَلُ منه هٰذا الوجودُ المعقولُ مُقيّداً بقيدٍ سلبيّ. وإذا حُقِّقَ ذلك ارتفع الإشكالُ المذكورُ بسَبَب تَعَدُّد الجهات.

واعلَم أنَّ سَلبَ الأشياء عنه وإثباتَ الأُمور لهُ، إنّما يُعقَلُ بعد ثُبوتِ تلك الأشياء والأُمور. و ذلك لايتحقَّقُ معه، تعالىٰ، عندَ اعتبار حقيقته، بل يكونُ بعدَ صُدُور الأشياء عنه.

وأمّا قولهُ: «مَعَ اتّفاق جَميع العُقلاءِ بأنَّ حقيقتَهُ مجهولةٌ».

[أقولُ:] فمن الواجبِ أن يقولَ: «مع اتّفاق الحكَماء»، لأنَّ مشايخ المُعتزلة من المُتكلّمين يدّعون أنَّ حقيقته، تعالىٰ، معلومة للبشر، كما هى.

قولهُ: «والوَجهُ الآخَرُ أنَّ كونَهُ مَبدءاً لغيره ـ إلىٰ أن قال: ـ جُزءٌ من عِلَلِ الثُّبوت».

أقولُ: كونُه مبدءاً لغيره، يكونُ لوجوده الواجبِ العينيّ، لا للوجود المقول عليه و علىٰ غيره بالتّشكيكِ الذّى يُخصّصهُ العقلاء بقيد [٣٨، ب] سلبيّ. ثُمّ إنَّ كثيراً من السُّلوب تكونُ أجزاءاً من عِلل الثُّبوت؛ كما أنَّ عدَمَ الغَيم مع طُلوع الشّمس يكونُ

عِلّةٌ لإضاءة الأرض، و عدمَ الضِّدّ فى المَحَلّ مع علّة الضّدّ الآخَر عِلّةٌ تامّةٌ لحدوث الضّدّ الآخَر فى ذلك المحلّ.

قولهُ: «والوَجهُ الآخَرُ أنّهم قالوا: «أفرادُ الطبيعة الواحدة يجبُ أن تكون حكماً واحداً. ـ إلىٰ أن قال: ـ ولا أمر يجزمُ بصحّته عاقِلٌ».

أقولُ: قد مرَّ جوابُ هٰذا، وهو أنّ البُعدَ والجسمَ يقعان علىٰ ما تحتهُما بالتّواطُؤ، بِخلاف الوجود المقول على الموجودات بالتّشكيك. وأمّا الوحدةُ والكثرةُ فهما عَرَضان، وتجرّدهُما عن المادّة لا يكونُ إلّا فى العقل، كما فى سائر الأعراض الّتى تُتَعَقَّلُ مجرّدةً عن مَحالّها، و ليس شأنُ الوجود كذلك.

وقد رُوِيَ عن فيثاغورسَ أنّهُ قال: «الواحِدُ والأعدادُ المُركّبَةُ من تكرارهِ هي مَبادئُ الموجودات. و قد صدرت عن المبدأ الأوّل علىٰ ترتيبها، وكانت مُجَرّدةً عن المَوادّ. ثُمَّ صدر منه بتوسُّطها سائرُ الموجودات، و صار الوَحدةُ والكَثرةُ مُقارنيتن لها على الوَجه المعلوم». فهٰذا يُناسِبُ الوجودَ من حيثُ القيام بالذّات فى المبدأ والعُروض للماهيّات بعدَ ذلك، لكن هٰذا نقلٌ مُجرَّدٌ، لا أصلَ لهُ ولا بُرهانَ عليه.

قولهُ: «وممّا يُؤيّدُ ما ذكرنا ما اعترف به الشّيخ الرّئيس ـ إلىٰ أن قال: ـ وقرّر ما قصد تقريره».

أقولُ: أمّا قولُهُ: «الوقوفُ علىٰ حقائق الأشياء ليس فى قُدرة البشر»، يُريدُ بالأشياءِ أعيانَ الموجودات الّتى تُسمّىٰ بطبائع الموجودات. وإنّما ذكر ذلك فى بيان صُعوبة تحديدها، ولم يُرد به حقائقَ المعقولات، و ذلك لأنّ من لم يقف علىٰ حقيقة الإثبات [٣٩، ألف] والنّفى، كيف يقدرُ أن يحكمَ عليهما بامتناع الاجتماع بديهةً، ومن لم يقف علىٰ حقيقة الجسم، كيفَ يحكمُ بامتناع اجتماع جسمين فى حيّز واحد بديهةً، ومن لم يقف علىٰ حقيقة العَشَرة والخَمسة، كيف يحكمُ بأنّ العَشَرةَ ضِعفُ الخَمسة؟ و من لم يقف علىٰ حقيقة المُثلّث كيف يحكمُ علىٰ أنّ زواياه مُساويةٌ لقائمتين؟ وبالجُملة، جميعُ العلوم اليقينيّة مَبنيّةٌ علىٰ الوُقوف علىٰ حقائق المعلومات الّتى هى

تصوُّراتُها، حتّىٰ يتأتّىٰ التّصديقاتُ المبنيّةُ عليها.

قولُه: «ثمّ قال: فيما يختصُّ بحقيقة الحقّ ـ إلىٰ أن قال: ـ يكونُ الوجودُ من لوازمها».

أقولُ: هٰذا بيانٌ لامتناع الوصول إلىٰ كنه المبدأ الأوّل. وإنّما أراد بقوله: «إمّا أن يدخلَ الوجودُ فى تحديده، كما يُقالُ عليه»، الوجودَ الواقِعَ على الموجودات بالتّشكيك، وهو بمنزلة الجنس، و يُقَيَّدُ بقَيدٍ سلبيّ حتّىٰ يختصَّ به، وهو بمنزلة الفصل. ويُريدُ بقوله: «وإمّا أن تكونَ له حقيقةٌ فوقَ الوجود يكونُ الوجودُ من لوازمها»، الإشارةَ إلىٰ وجوده العينيّ الّذى لا يصلُ إلىٰ إدراكه عقلُ عاقلٍ.

قولُهُ: «ثم قرّر هذا المعنىٰ بطرز آخَر ـ إلىٰ أن قال: ـ لكنّ معرفتهُ بالعكس ممّا يجبُ أن يكونَ عليه».

أقولُ: الحكماءُ قرّرُوا أنّ العِلمَ بالعِلّة يُوجِبُ العِلمَ بمعلولاتها علماً تامّاً. والعلمَ بالمعلول لا يُوجِبُ العِلمَ بعلّته إلّا عِلماً ناقِصاً، و ذلك لأنّه يقتضى العِلمَ بأنّ لذلك المعلول عِلّةً، ولا يقتضى العِلمَ التامّ بتلك العِلّة. فبيّن فى قوله هٰهُنا ذلك [٣٩، ب] فى أعيان الموجودات بَياناً عامّاً، وليس فيه ما يدلُّ علىٰ أنّ المعقولاتِ لا تُدرَكُ.

قولُهُ: «ونحن نقولُ إنّ مقتضى الذّوق ـ إلىٰ أن قال: ـ إذ لا يتمُّ تقريرُ كُلّ واحِد من الأمرين».

أقولُ: هٰذا كلامٌ فى غاية الحُسن والكمال، لا يقفُ عليه من لا يكونُ له حَظٌّ مّما يُفيضُ اللّٰه، سُبحانَهُ، على المتَوجّهين إلىٰ جنابه بطريق الكشفِ. جعلنا اللّٰهُ من أوليائه الواصلين إلىٰ تلك المرتبة، إن شاء، وهو وليّ التوفيق.

<جوابُ المسألة الثّانية>

قوله: «المسألةالثانية، هل الماهيّاتُ المُمكنةُ مجعولةٌ ـ إلىٰ أن قال: ـ و هذا أيضاً مُحالٌ»

أقولُ: المرادُ من قولهم: «الماهيّاتُ ليست مجعولةً»، هو أنّ السّوادَ، مثلاً، لا يكونُ سَواداً بجَعل جاعِل. و ذلك: أنّا إذا فرضنا سَواداً فى الأوّل، ثُمّ أوردنا عليه جَعلَ

الجاعِل، استحال أن يُغيّرهُ الجاعِلُ ممّا فرضناهُ أوّلاً. فكذلك، الوجودُ، فإنّ الجاعِلَ لا يَجعَلُ الوجودَ وُجُوداً، و ذلك لامتناع تحصيل الحاصِل.

ولو كُنّا قُلنا: هل للجاعل أن يَجعَلَ السّوادَ سوداً، أى: هل لهُ أن يُبدِعَ شيئاً هو السّوادُ، أو قلنا: هل لَه أن يجعَل السّوادَ موجوداً، لكان جوابُه: نعم، له أن يُبدِع السّوادَ، وأن يَجعَلَ السّوادَ موجوداً. بل الحقُّ أنّ جميعَ الماهيّات والموجودات مجعولةٌ، جاعلُها اللّٰه، سُبحانه وتعالىٰ.

وإذا قلنا: الماهيّاتُ المُمكنةُ صارت منسوبةً إلى الوجود؛ فإنّ الإمكانَ لا يمكنَ أن تُوصَفَ به الماهيّةُ من حيثُ هى ماهيّةٌ فقط، إنّما يمكنُ أن تُوصَفَ به إذا قيست إلى الوجود أو إلى العدم.

وأمّا قولُهُ: «هل هى من حيثُ كونها ماهيّاتٍ فقط [٤٠، ألف] أُمورٌ وجوديّةٌ».

فالجوابُ: لا، فإنّ الماهيّةَ من حيثُ هى ماهيّة فقط، لا يمكنُ أن يكونَ شَيئاً غير الماهيّة. وأمّا إذا فسّرهُ بقوله: «هل لها ضَربٌ من الوجود»، فالجوابُ: نَعَم؛ فإنّ الماهيّةَ إذا تُصُوِّرت، حدثَ لها وجودٌ عقليٌّ، وإذا فُرِضَت فى الأعيان، كانَ لها وُجُودٌ عينيٌّ، والوجودُ العينىّ لا يكونُ إلّا مِن مُوجِدها، والوجودُ العقليُّ يكونُ ممّن يعقلُها، وكِلا الوجهين مُمكنٌ له.

وإذا قالو: للماهيّة وُجودٌ قبلَها، أرادوا به تعقُّلَها الّذى يكونُ سَبَباً لوجودها العَينىّ، وهو العِلمُ الفعليُّ. وإذا قالوا: لها وُجودٌ معها، أرادوا به الوجودَ العينىّ. وإذا قالوا: لها وُجودٌ بعدَها، أرادوا به تعقُّلَها بعدَ وجودها، يعنى العِلمَ الانفعاليَّ.

وإذا نظر إلى الماهيّة فقط، لم تكن فى القصد العقليّ إلّا الماهيّةُ، ولم يكن الوجودُ ولا العدمُ داخلين فى ذلك النّظر، ولذلك قالوا: إنّها ليست بموجودةٍ ولا معدومةٍ. ثمّ إذا نُظِرَ إلىٰ حالها عندَ كونها مَنظوراً إليها، وكونِها حاصِلاً فى عقل، لزم أن يكونَ لها وجودٌ، إمّا عقليٌّ وإمّا عينيٌّ، و تكونُ بالقياس إلىٰ ذلك الوجود مُمكِنةً. وكذلك إذا نُظِرَ إلىٰ أحد وجودَيها من حيثُ هو وجودٌ، لم يكن إلّا ذلك الوجودُ

فقط. وإذا نُظِرَ إلىٰ ثُبوت ذلك الوجود لها، كان لذلك الوجود وجودٌ آخَرُ. و هَلُمَّ جرّاً إلىٰ أن يقفَ الذّهنُ.

فإذا تُصُوِّرَ هٰذا الموضعُ هكذا، سقطت الإشكالاتُ اللّازمةُ من تصرُّفات الوهم فى المُتصوّرات فى غير موضعها. و هٰذا بحثٌ دقيقٌ ضَلَّ كثيرٌ من الأذهان بسَبَبِ عدم اعتباره.

قولُه: «وإن قيل: إنّها مجعولةٌ - إلىٰ أن قال: - فكيف الأمرُ».

أقولُ: القولُ - بأنَّ الماهيّاتِ العاريةَ عن الوجودَين العقليّ والعينيّ [٤٠، ب] لها ثُبوتٌ وتميُّزٌ، أو ثُبوتٌ بلا تميُّز - قولٌ بأنَّ المعدومَ شيءٌ، وهو مذهبُ المُثبتين من المعتزلة، وفسادهُ واضح.

قولهُ: «ثُمّ نقولُ: والّذى أفادتهُ المُعاينةُ المُحقّقةُ - إلىٰ أن قال - مُفيدين مأجورين، إن شاء اللّٰهُ تعالىٰ».

أقولُ: القولُ - بأنَّ الماهيّاتِ غيرُ مجعولة، وأنَّ لها ضَرباً من الوجود - قريبٌ من قول مُثبِتى المعتزلة، فإنّهُم يقولون بثُبوتِها حالَ عدمها. ويُفرّقونَ بينَ الثُّبوت والوجود. و لعلَّ مَولانا - أدام اللّٰهُ عُلُوَّهُ - أراد به شَيئاً آخَرَ لم يفهمْه المرِيدُ المُستفيدُ. وكذا القولُ - باستعدادات كُلّيّة غير مجعولة مُتعدّدة القوابل بحسبها - مَبنيٌّ علىٰ ذلك.

ومرادُ الشّيخ الرئيس «بتضاعُف وجوه الإمكان»: كونُ الإمكان قابلاً للأشدِّ والأضعَف، والقُربِ من الوجود والبُعد منه. و تقدُّمُ بعض المُمكنات علىٰ بعض، وتأخُّرُ بعضها من بعض لا يُتعقَّلُ إلّا مع تعقُّلِ مُقارن لها غير قارّ الذّات، بتَبَع الاستعدادات النّاقصة المُتوجّهة إلىٰ كمالٍ ما. وبالجُملة، طريقتُهم فى ترتيب الوجود مذكورةٌ فى كتبهم، مُستغنيةٌ عن إيرادها هٰهنا، فهٰذا ما عندى فى هذا الموضع.

<جوابُ المسألة الثالثة>

قولهُ: «المسألة الثّالثة - المُسمّىٰ بالوجود العامّ - إلىٰ أن قال: - و قد فرض مُمكناً - هٰذا خُلْفٌ».

أقولُ: الوجودُ العامُّ المشتركُ لا يتحقَّقُ إلّا فى العقل، وكذلك فى كُلّ أمر عامّ مشترك. و ذلك أنَّ الشّىء العينىَّ لا يقعُ علىٰ أشياء مُتعدّدة، فإنَّهُ إن كان فى كُلّ واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه، بل كان أشياء، وإن كان فى الكُلّ من حيثُ هو كُلٌّ، والكُلُّ من تلك الحيثيّة شىءٌ واحدٌ، فلم يقع علىٰ أشياء وإن كان فى الكُلّ بمعنى التّفرُّق فى آحاده كان [٤١، ب] فى كُلّ واحدٍ جُزءٌ من ذلك الشّىء، لانفسُ ذلك الشّىء: وإن لم يكن فى شىء من الآحاد ولا فى الكُلّ لم يكن واقعاً عليها.

و بالجُملة، وقوعُهُ علىٰ غيره لا يكونُ إلّا حَملَهُ علىٰ ذلك الغير، والحملُ والوضعُ لا يكونُ إلّا فى العقل، والوجودُ العامُّ المُشتركُ لا يُمكِنُ أن يكونَ إلّا عقليّاً. وإذا كان كذلك، كان حُصُولُه فى العقل بسَبَب العقل، وكان مُمكِناً. و يكونُ لهُ وجودٌ آخَرُ هو بذلك الوجود يكونُ ثابتاً فى العقل، وهٰذا الوجودُ غيرُ الأوّل، فإذن هو وجودُ الوجود. ولكون الوجود من الألفاظ المشكّكة، فإنّه يقعُ عليهما لا بالتّساوى.

وإذا اعتُبِرَ معروضُ الوجود الثّانى لم يُقَل: إنَّهُ ماهيّةٌ، بل يُقالُ: إنَّه وُجُودٌ. [وإذا اعتبر بنفسه كان ماهيّةً] له وُجودٌ ولوجوده وُجودٌ. هٰكذا إلىٰ أن يقفَ الذّهنُ. ولا يكون وجودُشىء من تلك الوجودات نفسَ ذاته. وإذا تُصُوِّرَ ذلك تصوُّراً على الوجه الّذى ينبغى، سقط جميعُ الإشكالات المذكورة.

قولهُ: «وأيضاً يَعسُر تحقُّقُ الفُرقان بينَ الوجود الحقّ والوجود العامّ -إلىٰ أن قال: - كما سأشير إليه فى مسألة أُخرىٰ علىٰ حِدَةٍ إن شاء اللّٰه تعالىٰ.».

أقولُ: الفرقُ هو أنَّ وجودَ الحقّ عينىٌّ ليسَ لهُ وجودٌ عارضٌ لهُ، والوجودُ العامُّ عقلىٌّ لا يتحقّقُ فى غير العقل، و يكونُ لهُ وجودٌ آخَرُ عارضٌ له، إذا اعتبر كونهُ فى العقل. والحقُّ الّذى لامِريةَ فيه أنَّ واجِبَ الوجود لذاته لا يمكنُ أن يكونَ إلّا شَيئاً عَينيّاً، وجودُهُ عينُ ذاته، ولا يمكنُ أن يكونَ الموصوفُ بهٰذه الصّفةِ إلّا واحِداً من كُلّ جهة، واجِباً من كُلّ اعتبار.

<جوابُ المسألة الرّابعة>

قولهُ: «المسألة الرّابعة: الواحدُ لا يصدرُ عنه [٤٢الف] إلّا الواحدُ ـ إلىٰ أن قال: ـ مع أنّه لا بُرهانَ لهُم علىٰ شيء من ذلك».

أقولُ: إنّى أُبيّنُ ما فهمتُ من كلامهم؛ فإن كان مُوافِقاً لما عليه الأمرُ فذاك، وإن لم يكن، فلا عَجَبَ فى مثل تلك المضائق أن تزلّ قَدَمى، كما زلّ أقدامُ كثير من العُقلاء.

فقولهُم: «الواحدُ لا يصدرُ عنه إلّا الواحدُ»، مرادُهُم: أنّه لا يصدرُ عنه باعتبار واحد إلّا واحِدٌ. و ذلك أنّهُم يُجوّزونَ أن يصدرَ عن الواحد أشياء كثيرةٌ باعتبارات مُختلفة، كما أنّ الواحِدَ تكونُ له النّصفيّةُ باعتبار الإثنين معهُ، والثُّلثيّةُ باعتبار الثّلاثة معه، وعدمُ الانقسام باعتبار وحدته، لا غيرُ.

ولمّا كان المبدأ الأوّلُ عندهُم واحِداً من كُلّ الوجوه، كان معرفةُ الوجه فى صُدور الكثير منه مُحتاجاً إلىٰ لُطف قريحة، فتُوردُ معهُ:

ولمّا كان المبدأ الأوّلُ عندهُم واحِداً من كُلّ الوجوه، كان معرفةُ الوجه فى صُدور الكثير منه مُحتاجاً إلىٰ لُطف قريحة، فتُوردُ الوجهَ المُمكنَ فيه:

وهو أن نَفرُضَ الواحِدَ الأوّلَ «أ»، والصّادرَ عنه «ب» و هو فى المرتبة الثّانية. فلـ «أ» بتوسُّط «ب» يكونُ أثرٌ، وليكُن «ج». و لـ «ب» وحده أثرٌ وليكن «د»، وهما فى المرتبة الثّالثة.

ثمّ يكون لـ «أ» مع «ج» أثرٌ وليكُن «هـ». و لـ «أ ـ ب» مع «ج» أثرٌ و ليكن «ز». و لـ «أ» مع «د» أثرٌ، وليكُن «ح». ولـ «أ ـ ب» مع «د» أثرٌ، وليكُن «ط».

ولـ «ب» مع «ج» أثرٌ، وليكُن «ى». و لـ «ب» مع «ج» أثرٌ، وليكُن «ك».

ولـ «ج» وَحدَهُ أثرٌ، وليكُن «ل». و لـ «ل» وَحدَهُ أثرٌ، وليكُن «م». ولـ «ج د» معاً أثرٌ، وليكُن «ن».

ومن «ا ج د» أثرٌ، وليكُن «س». ومن «ب ج د» أثرٌ، وليكُن «ع».

ومن «ا ب ج د» أثرٌ، وليكُن «ف». [٤٢، ب].

المرتبةُ الأُولىٰ «أ». المرتبةُ الثّانية «ب» من«أ». المرتبةُ الثّالثة «ج» من «أ ـ ب» و «د» من «ب».

المرتبة الرّابعة: «هـ من أ، ج. ز من أب ج. ح من أد. ط من أب د. ى من ب ج. ك من ب د. ل من ج.

م من د. ن من ج د، س من أج د.ع من ب ج د. ف من أب ج د.

وهٰذِهِ اثنىٰ عَشَرَ. وهى فى المرتبة الرّابعة.

وإن اعتبَرْنا الأسافِلَ بالنّظر إلى الأعالى ـ مثلاً «ب» بالنّظر إلىٰ «أ». و «ج» بالنّظر إلىٰ «أ»، وإلىٰ «ب» وإليهما. وكذلك «د» بالنّظر إلىٰ «أ» وإلىٰ «ب» وإلىٰ كلَيهِما. وعلىٰ هٰذا القياس فيما دُونَها ـ صارَت الآثارُ وَالاعتِباراتُ أكثَرَ من ذلك.

فَإن تَعدّينا هٰذه المراتبَ إلى الخامسة والسّادسة وما بعدَها، صارت الآثارُ والاعتباراتُ بلا نهاية. ويُمكِنُ أن يكونَ للأوّل باعتبار كُلّ واحِد منها فعلٌ وأثرٌ، فيصدرُ منهُ بهٰذه الاعتبارات موجوداتٌ لا نهايةَ لها غيرُ مُتعلّق بعضُها ببعض.

قالوا: و يكونُ فى العقل الأوّل أربَعُ اعتبارات: أحدُها وجودُه، و هو لهُ من الأوّل، تعالىٰ؛ وماهيّتُه، وهى لهُ من ذاته؛ وعِلمهُ بالأوّل، وهو لهُ بالنّظر إلى الأوّل؛ وعِلمُه بذاته، وهو لهُ بالنّظر إلىٰ نفسه. فيصدرُ عن الأوّل بهٰذه الاعتبارات صُورةُ فلك ومادّتهُ وعقلُه ونفسُه.

وإنّما أوردوا ذلكَ، بطريق المثال، لِيُوقَفَ علىٰ كيفيّة صُدور الآثار الكثيرة بِسَبَب الاعتِباراتِ الكثيرة مع القول بأنَّ «الواحِدَ لا يصدرُ عنه إلّا واحِدٌ، باعتِبار واحِد». و لم يدّعوا أنّهُم واقِفونَ علىٰ كيفيّة [٤٣،ألف] صُدور هٰذه (سائر، خ) الموجودات الكثيرة، ولم يتعرّضوا لغير الأفلاك التّسعة.

وإنّما أثبتُوا عُقولاً عَشَرَةً لا يُمكنُ أن تكونَ أقلّ منها، وأمّا الأكثرُ، فقد ذكروا أنَّ الأفلاكَ كثيرةٌ، وحَركاتها مُختلفةٌ، ويجبُ أن يكونَ لكُلّ واحد عَقلٌ و نَفسٌ. ولم يتعرّضوا للكواكِب المُتحيّرة والثّابتة. وإنّما يصدرُ ذلك بسَبَب اعتبارات مُختلفة

مُتكثّرة، كُلُّ واحِدٍ من هٰذه الأجرام ومن نُفُوسها وعُقولها نوعٌه مُنحصرٌ فى شخصه. وجَوّزوا أن يَصدُرَ عن المبدأ الأوّل وجُودُ جميع هٰذه الموجودات، بعضها بتوسُّط بعض، وباعتِبار دونَ اعتبار. فهٰذا ما فَهِمتُ من أقوالهم.

وقد ظهر أنَّ هٰذه الاعتباراتِ ليست مَفروضةً وليست بعِلّةٍ تامّةٍ لشىء، إنّما هى اعتباراتٌ انضافت إلىٰ مبدأ واحد، فتكثّر بسَبَبِها معلولاتُه. ولا يجبُ كونُ الاعتبارات أُموراً وجوديّةً عَينيّةً، بل يكفى كونُها عقليّةً؛ فإنّ الفاعلَ الواحدَ قد يَفعَلُ بسَبَبِ اختلاف أُمور عقليّة أو عدميّة أفعالاً كثيرةً.

أمّا نفىُ تأثير الحقّ فى الموجودات ونفىُ تعقُّلِهِ بالجُزئيّات فممّا أحال عليهم مَن لم يَفهمْ كلامَهُم. وكيف يَنفُونَ تعقُّلَهُ بالجزئيّات، وهى صادرة عنه، وهو عاقل لذاته عندهم، ومذهبُهم أنّ العِلمَ بالعِلّة يُوجِبُ العِلمَ بالمعلول.

بل لمّا نَفَوا عنهُ الكونَ فى المكان، جعلوا نِسبةَ جميعِ الأماكن إليه نِسبة واحِدةً مُتساويةً. ولمّا نَفَوا عنه الكونَ فى الزّمانَ جعلوا نسبةَ جميع الأزمنة [٤٣، ب] ماضيها ومُستقبلِها وحالِها ـ إليه نِسبةً واحدةً.

فقالوا: كما يكونُ العالِمُ بالأمكِنَةِ، إذا لم يكن مكانيّاً، يكونُ عالِماً بأنّ زيداً فى أىّ جهة من جهاتِ عمرو، وكيف تكونُ الإشارةُ منه إليه، وكم بينَهُما من المسافة، وكذلك فى جميع ذرّات العالم، ولا تُجعَلُ نِسبةُ شىء منها إلىٰ نفسهِ، لكونه غيرَ مكانىّ، كذلك العالِمُ بالأزمِنَةِ إذا لم يكن زَمانيّاً، يكونُ عالِماً بأنّ زيداً فى أىّ زمانٍ يُولَدُ، وعمروا فى أىّ زمان، وكم بينهُما من المُدّة.

وكذلك فى جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة. ولا يُجعَلُ نِسبةُ شىء منها إلىٰ زمان يكونُ حاضراً لهُ، فلا تقولُ: هٰذا مَضىٰ، وهٰذا ما حَصَلَ بَعدُ، وهٰذا موجودٌ الآنَ، بل يكونُ جَميعُ ما فى الأزمنةِ حاضِراً عِندهُ، مُتساوىَ النّسبة إليه، مع عِلمه بنِسَبِ البعضِ إلىٰ البعض، وتقدُّم البَعضِ على البعض.

وإذا تقرّر هٰذا عندهُم وحكمُوا به، ولم يَتّسع هٰذا الحكمَ أوهامُ المتوغّلين فى

المكان والزّمان، حكم بعضهم بكونه مكانيّاً، ويُشيرون إلىٰ مكان يختصُّ به؛ وبعضهم بكونه زمانيّاً، ويقولونَ: إنّ هٰذا فاتَهُ، وإنّ ذلك ما يحصلُ لهُ بَعدٌ، وينسبون مَن يَنفي ذلك عنهُ إلى القول بنفي العِلم بالجُزئيّات الزّمانيّة، وليس كذلك. وأمّا قياسُ الغائِب على الشّاهد، فهو بمن يقولُ: «إنّه، تعالىٰ، مكانيّ أو زماني كبعض مخلوقاته» أولىٰ.

قولهُ: «و قد أمعن الدّاعي النّظر ـ إلىٰ قوله ـ والحمدُ للّٰه ربِّ العالمين».

أقولُ: هٰذا الذّي ذكرهُ وبيَّنهُ وأشار إليه، طريقةٌ أُخرىٰ غيرُ ماكُنّا فيه، وأكثرُهُ يتعلّقُ بالذّوق والكشف. واللّٰه، ـ تعالىٰ، ـ [٤٤،ألف] يهدي من يشاء إلى الصّراط المستقيم والدّين القويم، وهو بكُلّ شيء عليم.

<جوابُ المسألة الخامسة>

قولهُ: «مسألةٌ كُليّةٌ تتضمّنُ عِدّةَ مسائل ـ إلى آخرها».

أقولُ: امّا حقيقةُ النّفس الإنسانيّة، فهي الّتي يُشيرُ إليها كُلُّ واحد من الناس بقوله «أنا»، فإنّ ذلك أظهرُ الأشياء لها، وإثباتُها لا يحتاجُ إلىٰ بُرهان، لأنّ ثُبوتَها فطريٌّ.

وأمّا البُرهانُ علىٰ تجريدها، هو أنّها تُرتَسَمُ بالكُلّيّاتِ والمعقولاتِ البريئة عن الأوضاع الجِسمانيّة والأُمور الّتي لا تقبلُ الانقسامَ. والمشاعرُ الماديّةُ لا تُدرِكُ إلّا ما يكونُ علىٰ وضع منها، أو يتعلّقُ بذي وضع جُزئيّ، أو يكونُ قابلاً للقسمة، أو مُتّصلاً بقابِل لها، فإذن هي مُجرّدةٌ عن المادّةالجسمانيّة.

وأمّا دوامُ بقائها، فلأنّها ليست في محلّ، يكونُ فيها قُوّةُ فَنائها، فإنّ الفناء بعد البَقاء لا يُمكِنُ إلّا يكونَ فيه الفناءُ بالقُوّة حتّىٰ يخرجَ بسَبَب آخَر إلى الفعل. فالجواهرُ البسيطةُ المُتعلّقةُ بعِللها الدّائمة الوجود لا تحتملُ الفناء. وهٰذه المباحثُ وإن كانت تستدعي كلاماً طويلاً، فأُصولهُ هٰذا الّذي أشرتُ إليه.

وأمّا استِغناؤها بهٰذا القدرالحاصِل لها من الاستكمال بهٰذه النّشأة العُنصريّة في هٰذه الدّار عن نشئآت أُخَر بعدَ هٰذه، فلأنّ التّغيّرَ من حال إلىٰ حال لا يكونُ إلّا لما يكونُ تحتَ الزّمان، الّذي هو منشأ جميع التّغيّرات. والزّمانُ لا يحيطُ إلّا بما لا

يُحيطُ به الأفلاكُ المُتحرّكةُ. ولو كان للنفس نَشَآتٌ أُخرُ بينَ هٰذه الأفلاك لكان ذلك تَناسُخاً. و قد أبطلُوا ذلك، وإن لم يكُن بينَ هٰذه الأفلاك [٤٤، ب] لم يُمكِن أن يكونَ حينئذٍ لها استكمالٌ.

وأمّا تدبيرُها لهٰذا الهيكل، فبقُوىً خالية سن الشُّعور، كالغاذية والنّامية ومُولّدةِ المِثل، وبقُوىٰ ذاتِ شُعور، كالإدراكات الحِسيّة، ظاهِرِ البدن وداخَلِهُ وبإدراكٍ لا بالآلات، بل بذاتِها، وهى مبادى الأعمال والأنظار، وبتحريكٍ إراديّ إمّا لجذبٍ، كالقُوّة الشّهويّة، أو لدفعٍ، كالغضبيّة. فلو كانت تُدَبِّرُ غيرَ هٰذا البدنِ مِثلَ هٰذا التّدبير فى الوقت الواحد، لكانت شاعرةً بذلك، إذ أكثرُ تدابيرها تابعةٌ لشعور.

وأمّا النُّفوسُ القويّةُ فقد يُمكِنُ أن تُؤثّرَ فى غير أبدانِها تأثيراً تحريكيّاً أو غير تحريكيّ بواسطة غيرها من الأجسام والقُوىٰ. وذلك مِثلُ إصابةِ العين والسِّحر، ومثلُ تأثير الدُّعاء لقَوم أو علىٰ قَوم، ومِثلُ كراماتِ الأولياء ومُعجزاتِ الأنبياء.

وأمّا التّرقّى من مرتبة جُزئيّتها حتّىٰ تصيرَ كُلّيّةً، كما هو مذكورٌ فى شأن العقل الفعّال، فمُحالٌ، لأنَّ العالَم مفروغٌ عنه فى أجزائه الأصليّة، وإنّما يُستأنفُ التّأثيراتُ الزّمانيّة فى الأجزاء الجُزئيّة منه الّتى تقعُ فى مُركّبات عالَم الكون والفساد تحتَ التّغيُّرات الزّمانيّة.

وارتقاءُ النُّفُوس الكاملة من مراتب الأجزاء الكُلّيّة، وعُروجُها إلىٰ أن تَصيرَ مُشاهِدةً للمبدأ الأوّل، فأمرٌ يحصلُ لها فى ذواتها الجُزئيّة، ولا يتعدّىٰ إلىٰ تغيير وتغيُّر فى أُصول العالَم الجِسمانية والرُّوحانيّة.

وأمّا حَدوثُها و قِدَمها، فقد قال أرسطوطاليسُ وأتباعُه: «إنّ المبدأ الأوّلَ كاملٌ وفوقَ الكمال»، [٤٥،ألف]، و يعنونَ بفوقِ الكمال: أنّه يُفيضُ الكمالَ علىٰ كُلِّ مُستحقٍّ للكمال بحَسَبِ الاستعداد الّذى يحصلُ لهُ من الحركات والامتزاجات. وأنّ المِزاجَ المعْتَدِلَ المركّبَ من الأخلاط والأركان مُستعدٌّ لصُورةٍ أو نفسٍ تحفظهُ وتُدَبِّرُ تركيبَ ذلك المُمتزج. فإن كانت النُّفوسُ قديمةً واتّصلت بتلك الأبدان، فإمّا أن

يُمنَعَ المبدأُ الأوّلُ عن الإفاضة، وإمّا أن يَحصُلَ لبدن واحد نَفسان قديمٌ وحادثٌ. وهٰذان عندهُم مُحالان. فإذن: النُّفُوسُ مُحدَثةٌ، كنفُوس سائر المُركبّات الحيّوانيّة والنّباتيّة وصُوَرها.

وأمّا القُدماءُ، فقد رَوَوا عنهُم قِصَصاً وحكاياتٍ فى أُمور النُّفُوس القديمة، وجوّز أكثرُهُم التّناسخَ والتّعطيلَ. وأنا ما رأيتُ لِكلامهم حُجةً ولا مُستنداً. وقد يُوجَدُ فى كتب الأنبياء، عليهم السّلام، ما يُناسِبُ بَعضَ أقوالهم، لكنّه يحتمل التّأويلَ. وهٰذا البَحثُ ليس بسمعىّ حتّىٰ يُرجَعَ إلىٰ نُصوصُهِم، واللّٰهُ أعلَمُ بحقائق الامور.

وأمّا الأمرُ المُشتركُ المُناسِبُ للنفس والبدَنِ الّذى يقتضى الارتباطَ، فهوالّذى يقتضى تخصيصَ كُلّ نفس ببدنه، كيلا تتعلّقَ نفسُ إنسان ببدَن فرس، ولابالعكس، وهٰكذا فى سائرالمُركبّات. ونحنُ نَعلَمُ أنّ هُناك أمراً، ولكن ما نعرفُ حقيقتَهُ بالتّفصيل.

وأمّاقولهُ: «هَل يَتأتّىٰ لِلنّفس الانسلاخُ عن ذلك الارتباط بالكليّة انسِلاخَ استغناءٍ».

فالجَوابُ: أنّ الانسِلاخَ واجِبٌ، لكن ما يكونُ بإرادةِ النّفس، كما لم يكن الارتباطُ بإرادتها. بل إذا فسد المِزاجُ انسخلت عنه. فإن كانت مُستغنيةً عن البدن [٤٥،ب] كانَت سَعيدةً مُستَريحةً من التّعَب؛ وإن كانَت مُحتاجةً بعدُ، صارت شقيّةً محرومةً، فإنّها تحتاجُ إلىٰ شىء لا تجدُهُ.

وأمّا انقطاعُ التّعلُّق بهذا العالم قبل الموت فمستحيل؛ فإنّ تدبيرَهُ للبدن تعلّقٌ، ولكن يمكنُ أن يستغنى عن التعلّق معَ وجُود التّعلُّق. و ذلك حاصِلٌ لأهل الكمال بسَببِ إقبالهم على الآخرة وإعراضِهِم عن الدُّنيا. وقد وجد مولانا ـ أدام اللّٰهُ أيّامَهُ ـ ذلك فى نفسه وشاهد من كانَ بهٰذه الحال.

والدّليلُ علىٰ ذلك: أنَّ النُّفُوسَ الإنسانيّةَ تَستكملُ بإدراكاتها العقليّة. فإذا كملت بنيل ما يُسعِدُها، وأعرضت عمّا يَشغَلُها، فلا حاجَة لها إلى البدن، وكان الموتُ بالقياس إليه الفَوزَ الأكبَرَ والوُصُولَ إلى السّعادةِ العُظمىٰ.

وأمّا امتيازُ النّفس عن غيرها بعدَ المُفارقة، فيكونُ بسَبَب تعلّقِها السّابق ببدنٍ مُمتازٍ

عن سائرالأبدان وتعيُّنٍ حصل لها من جهة ذلك البدن. والنُّفُوسُ الفلكيّةُ وغيرُها لا تحتاجُ إلىٰ ذلك التّعيّن، لكونها أنواعاً مُتباينةً، كُلُّ نوع منها فى شخص واحد. والنُّفُوسُ الإنسانيّةُ تحتاجُ إلى التّعيُّن، لكونهامن نوع واحد مُتباينةَ الأشخاص، و ذلك ظاهرٌ.

وأمّا الامتيازُ، فلو كان بصُوَر الأعمال والعُلوم أو بالهَيئات المُكتَسَبَة حال كونها مُتّصلةً بالبدن، لما كان لنفُوس الصِّبيان الصِّغار ذلك الامتيازُ، ووجب من ذلك اتحادُها بعدَ الموت إن كانت باقيةً.

و باقى الكلام قد أورده ـ أدام اللّهُ علوّه ـ بحيثُ لا يبقىٰ لأحد إمكانُ المزيد عليه، واللّهُ ـ تعالىٰ ـ قد وفّقهُ للكمالات [٤٦،الف] المُمكنة لنوع الإنسان، وهو المشكورُ فى كُلّ حال.

<جوابُ المسألة السّادسة>

قولهُ: «مسألةٌ تحوى علىٰ مسائل. الخ».

أقولُ: أمّا قُوّةُ الأجسام، فمُتناهيةٌ، كما ذكره ـ أدام اللّه، تعالىٰ، عُلوّهُ و حَرس ظِلّهُ ـ وأمّا انقطاعُ النّوع الإنسانىّ مُدّةً، وعودُهُ بعد ذلك مُمكنٌ؛ وكذلك سائرُ الأنواع.

وأمّا بقاءُ الأفلاك ودوامُ آثارها، فإنّما قالوا به، لأنّهم لمّا تفحّصُوا عن الأمكنة والجهات، كالفوق والتّحت و غيرهما، وجدوها مُعلّلةً بمُحدِّد، وهو فلكٌ مُحيطٌ، بالكلّ؛ ولمّا تفحّصوُا عَن الأزمنة وجدوها مُعلّلةً بأمر غير قارّ الذّات، هو الحركةُ الوضعيّةُ الدّائمةُ. و ليس ذلك بجسم غير الفلك؛ فعلموا من ذلك أنّ الفلك المحُيط بالكلّ لو فسد أو بطل لم تبقَ جَهةٌ لجسمه ولا زمانٌ. وكان ذلك مُمتنعاً، فإنّ الجسمَ بالضّرورة ذو وَضع وجَهةٍ وأنّ الزمانَ لو انقطع، لثبت، فإنّ انقطاعهُ بعد ثُبوته لا يقعُ إلّا فى زمانٍ. فحكمُوا دفعاً لهٰذه المُمتنعات بدوام الفلك وحركاته، وأثبتُوا لهُ بسَبَبِ ذلك نفساً ذاتَ قُوّةٍ غير مُتناهية و عَقلاً يُحرّكُ نَفسَ الفلكِ شوقاً إليه، لينالَ بالحركة كمالاً كان فيه بالقوّة إلى الفعل دائماً.

وأمّا عالَمُ الكون والفساد، فلامتناع وجودِ الخلأ، حكمُوا بدوامه جُملةً، ولكون

أجزائه فى جهاتٍ، بعضُها فوقٌ وبعضُها تحتٌ، حكمُوا باختلافِ طبائعها وبإمكان التّركيبات بينَها علىٰ ما وجدوه بالحِسّ، و حكمُوا بانحلال التّركيبات، لكونِ اجتماعها قَسريّاً مُخالِفاً لطبائعها و ميل طبائعها إلىٰ أمكنتها [٤٦،ب] فكانَ من الواجب انحلالُها مع بقاءِ أجزائها الأصليّة جُملةً، وإن كان بعضُها يفسُدُ ويتبدّلُ بالبعض الآخرَ.

وأمّا خُلوُّ الأجسام الفلكيّة عن طبائع العُنصريّات، فواجبٌ، لأنّها لو كانت علىٰ طبائعها، لكانت أمكنتُها و حركاتُها قسريّةً، والقسريّةُ لا تدومُ، وبانقطاعها يلزمُ المُحالُ المذكورُ.وأمّا أقوالُ الحكماء الأقدمين وكتبُ النّاقلين عنهُم مختلفةٌ، كما ذكره ـ أدام اللّٰه عُلوّهُ ـ والّذى أورده مُريدهُ ومُستفيدهُ ما وجد منها منسوباً إلىٰ حُجّة وبُرهان. واللّٰه أعلمُ بحقائق الأُمور.

<جوابُ المسألة السّابعة>

قولهُ: «مسألةُ. الإنسانُ فى هٰذه النّشأة. الخ».

أقولُ: إنّ الحكماء تفحّصُوا عن ماهيّة «اللّذّة»، واستقرّ رأيهُم علىٰ أنّها إدراكُ المُلائم من حيثُ هو مُلائمٌ، ووجدوا ذاتَ اللّٰه ـ سبحانه ـ بحيثُ لا يكونُ لها ملائمٌ أشدُّ ملائمةً من نفس حقيقتها؛ إذ لا مُناسَبَةَ بينَها و بينَ غيرها، وإدراكُها لنفسها أتمُّ الإدراكات. فحكمُوا بأنّ اللّذّةَ الّتى لا تكونُ فوقها لذّةٌ إنّما تكونُ لهُ ـ سُبحانهُ ـ ثُمّ نظروا فى أحوال الواصِلين إلىٰ جنابهِ القُدسىّ، ووجدُوا ذاتَ الله ـ تعالىٰ ـ والقُربَ منهُ مُلائماً لنُفُوسهم الكاملة، وقد أدركُوا بقدر استعداداتهم ذلك. فحكموا أنّ لديهم لذّةً دائمةً فوقَ لذّاتِ هٰذا العالَم.

وأمّا اللّذّاتُ الجسميّة والخِياليّةُ، فوجدوها ناقِصَةً زائلةً مُضمحلّةً، إذا دامت تبدّلت بالآلام. فحكمُوا بأنّ هٰذه اللّذّاتِ فى نهاية الخِسّة والرّكاكةِ، فأعرضُوا عنها، واشتغلُوا بتحصيل اللّذات الحقيقيّة.

و بإزاء اللّذات [٤٧،ألف] الآلامُ؛ فإنّ الألمَ إدراكُ فواتِ المُلائم مع الاحتياج إليه، أو حُصُول غير المُلائم مع الاستغناء عنه. و ظاهرٌ أنّ البارى ـ تعالىٰ ـ لا يفوتهُ

مُلائمٌ. ولا يحضرُه غيرُ مُلائم. وأنّ فواتَ اللّذات الحقيقيّة، بل الأحوالَ البدنيّةَ المُلائمةَ مع قَطع الطّمع عن عَودها أشدّ ألم، وقد عَبّرَ عنهُ بـ «نار اللّه المُوقَدَة التّى تطلّعُ على الأفئدة».

<جوابُ المسألة الثّامنة>

قولهُ: «مسألةٌ، ما حَقيقةُ الفَيض الصّادر ـ إلىٰ آخره ـ».

أقولُ: إنّ الفيضَ موجودٌ يصدرُ عن الحقّ. وإذا كان محتاجاً إلىٰ قابل، وكان القابلُ موجوداً، يَقبَلهُ من غير حركة من الحقّ إلى القابل، ولا خُروجِ شيء منه إليه، ولا تَلَقٍّ من القابل إيّاهُ، ولا حركةٍ نحوهُ. ولا كيفيّةٍ لذلك الصّدور ولذلك القبول، بل تَعرِضُ لهُما فى العقول إضافتان، إحداهُما بالقياس إلى الصّادر، والأخرىٰ بالقياس إلى القابل. و نَحنُ نَجِدُ من أنفُسِنا أنّا نُحَرّكُ عُضواً نُريدُ حركته، لا بتوجّه نحوَ الحركة، ولا بميل من الحركة إلىٰ ذلك العُضو، بل بايجاد حركة من النّفس فى ذلك العضو القابل لهُ، و ذلك المعنى مشعورٌ به عند نُفُوسِنا. فكذا الإيجادُ. وأمّا الإمدادُ، وهو إتمامُ ما أراد المُوجِدُ إيجادَهُ، فيُقاسُ عليه. و لا يحتاجُ إثباتُ ذلك إلىٰ بُرهان.

<جوابُ المسألة التّاسعة>

وأمّا مسألةٌ، تسلسُل العِلل والمعلولات موجودةً غيرَ مُتناهيةٍ إلىٰ غايةٍ. [إلىٰ آخره] فنقولُ: البُرهانُ قائمٌ علىٰ امتناع ذلك، وهو أنّ كُلَّ سِلسِلةٍ من عِلل ومعلولاتٍ مُترتّبة، فهى إنّما تكونُ بحيثُ إذا فُرِضَ عدمُ واحدٍ مِن آحادِ السّلسِلة، وجبَ انعدامُ ما بعدَهُ من السّلسلة. فإذن، كُلُّ سلسلةٍ موجودةٍ، يجبُ أن يكون فيها علّةٌ (٤٧ ب) هى أُولى العلل، لولاها، لما كانت تلك المراتبُ الّتى هى معلولاتُها و معلولاتُ معلولاتِها إلىٰ آخِرِ المراتب موجودةً. فإذا فرضنا سِلسِلةً غيرَ مُنتهيةٍ إلىٰ عِلّةٍ لا تكونُ لها عِلّةٌ، لم تكن فى تلك السّلسِلة عِلّةٌ هى أُولى العلل، فلا تكونُ السّلسِلةُ موجودةً، وقد فُرِضَت موجودةً. هٰذا خُلفٌ. وهٰذا بُرهانٌ لطيفٌ يختصُّ بهٰذا الموضع.

<جوابُ المسألة العاشرة>

قَولُهُ: «مسألةٌ: النِّسَبُ التى بينَ الموجودات غيرُ مُتناهية عِندَنا»، إلىٰ آخرها.

أقولُ: الأشياءُ المرتّبة الموجودة آحادُها معاً، وَجَبَ عند الحكماء أن تكونَ مُتناهيةً. أمّا غيرُ المرتّبة، كالنُّفُوس الإنسانيّة الباقية بعدَ مَوتِ أبدانها، وغيرُ الموجودة آحادُها معاً، كالحوادث الماضية، فقد جوّزوا أن تكونَ غيرَ مُتناهية، بل أوجَبُوا ذلك بِناءً علىٰ قواعدهم، و النِّسَبُ بينَ الموجودات من هٰذا القبيل. وكذلك التَّشكُّلاتُ والأوضاعُ الفلكيّةُ والأمزجةُ المتولّدةُ من العناصِر، والأشياءُ الّتى لا تتناهىٰ بالقُوّة، كتضعيف المقادير و تجزئتِها، إلىٰ غير ذلك.

<جوابُ المسألة الحادية عشرة>

قَولُهُ: «مسألةٌ: الجوهرُ لا يبطلُ - إلىٰ آخرها.».

أقولُ: كُلُّ عُنصرٍ يَفسُدُ، فالنّارُ تَبطُلُ ببُطلانِ كيفيّتها، كالماء الّذى يغلو، فيَبطُلُ برودتُهُ، يَفسُدُ و يكونُ منه هَواءٌ. و ذلك إذا جاوزت الكيفيّة القريبةُ حَدّاً يحتملُه الماءُ. أمّا إذا لم تتجاوز ذلك الحدَّ فلا يَبطُلُ، كالماء الحارّ. والنّارُ لا تَبطُلُ ببُطلانِ حرارتها المُفرطة، فإنّها فى المركّبات باقيةٌ بصُوَرها، فاقدةٌ بحرارتها الّتى تلزمُها إذا كانت مُفردةً. و يتبيّنُ ذلك فى بحث المِزاج.

<جوابُ المسألة الثّانية عشرة>

قولهُ: «مسألةٌ: الهيولى المجرّدة..» لا تقبل القسمة...] إلىٰ آخرها.

أقولُ: الهيولى المُجرّدة لا تُوجَدُ إلّا فى الذّهن، وكذلك الصُّورَةُ. وهُما فى الوجودأبداً تكونان متُقارنتين. والجِسميّةُ حاصِلةٌ، وكذلك قبولُ القِسمة. وكثيرٌ من الصُّوَر [٤٨ ألف] والأعراض تَتبعُ الاجتماعَ.

ألا ترىٰ أنّ الخطّين إذا اجتمعا، حدث بَينَهُما زاويةٌ. والآحادُإذا اجتمعت حصلتِ الأعدادُ، والعَفَصُ والزّاجُ إذا اجتمعا، حَدَثَ السّوادُ. وأمّا أنّ الاجتماعَ نِسبةٌ لا تحقُّقَ لها، بنَفسِها، لا يلزمُ أن لا يكونَ لها تحقّقٌ عندَ غيرها. وما يكونُ تَبعاً لمالهُ وجودٌ مُحقّقٌ رُبّما يكونُ سَبَباً لشىء آخَر لهُ وُجودٌ مُحقّقٌ. كما أنّ مُحاذاةَ الأرض للشمس، الّتى هى نِسبةٌ تَتبَعُهُما، تقتضى إضاءةَ الأرض من الشّمس الّتى لها وُجودٌمُحقّقٌ مُسَخّرٌ للأرض. واللّهُ أعلمُ بالصواب - تمّ

[٣] الرّسالةُ الهاديةُ

كتبها سندُنا الإمامُ العلّامة، الكامل المكمّل الرّاسخ، جامع الجوامع وبرزخ البرازخ، صدرُ الحقّ والدّين، أبو المعالي، محمّد بن إسحق بن محمّد بن يوسف بن عليّ، ثانياً، إلى المولى العالم الفاضل الكامل، جامع فضائل الحكماء الأواخر الأوائل، نصير الملّة والدّين، قدّس اللّهُ روحَهُما ورزقنا فُتوحَهُما، آمين، يا ربَّ العالمين.

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

<خطبةٌ>

الحمدُ للّه الّذى أبان بمُستقرّات الهِمَم مراتبَ علم اليقين وعينهِ و حقّهِ و درجاتهِ، وأوضَحَ بسكونِ قَلَق الطالبينَ حالَ الوُصُول إلىٰ مُنتهىٰ شأو نُفُوسهم، تفاوُتَ حِصَصِ عُقُولهم واختلافَ رُتَب حقائقهم فى منازل معرفته، سُبحانُه، وآياتهِ المـوَّدَعَةِ فى حضراتهِ القُدسيّة وأرضه وسماواته؛ ومميِّز الخاصّةَ من أهله مِن بين عالَم خلقِه وأمرهِ، بأن لم يَجعل لهُم غايةً سِوىٰ ذاتهِ، من جميع عوالمهِ ومِنصّاتِ أسمائه و صفاتهِ، بل جَعَل مُنتهىٰ مَدىٰ هِممهم أشرفَ مُتعلّقاتِ علمه الذّاتيّ وأعلىٰ مُراداته، حتّىٰ صار [نهايةُ] مُرادهم و غايةُ مرماهُم ما يُريدُه، سُبحانُه، بذاته من ذاته لذاته، ومن جَهة أعلىٰ حَيثيّاتِ شؤونهِ الأصليّة الأُولىٰ وأرفع تعيُّناتهِ. فهو، سُبحانهُ، حقيقةُ عِلمهم اليقينىّ وعَينُهُ و حَقُّهُ فى سائر مراتب علومهم الذّاتيّة المُتعلّقة به أوّلاً، ثُمّ بمعلوماته، مع استِهلاكِ كثرتهم تحتَ سُلطان وَحدتهِ، من حيث همم، وبقاء حُكمهم، وسِرايته فى جميع موجوداته وحُضراته.

وصلّى اللّهُ على المُتحقّق بهِ من حَيثيّةِ الشُّهُود الأكمل، والعلَم الأتمّ الأشرف الأشمل، مع دوام الحُضُور معه، سُبحانه، فى جَميع مَواطنه وأحواله ومراتبهِ ونَشآتهِ، سيدُنا «محمّد»، والصّفوة من أُمّته وإخوانه الحائزين ميراثَهُ الأتمّ فى عُلومه [٤٨، ب] وأحواله ومقاماته، مع تحقُّقهم و فوزهم بنتائج حُظوظهم الاختصاصيّة الّتى انفردُوا بها عن خواصّ الوسائط و ثمرات التّبعيّة وأحكام الرّوابط، صلاةً مُستمرّة الحكم، دائمةَ الإيناع دوامَ الزّمان، من حيثُ حقيقته الكلّيّة وصُوَر أحكامه التّفصيليّة الظاهرة بالحركات العلويّة والمُعبّر عنها بسنيه وشُهوره وأيّامه وساعاته.

<مقدّمة>

(١) وبَعدُ، فإنّهُ لا يخفىٰ على الألبّاءِ أنّ العبارةَ بالنّسبة إلىٰ فلك المعانى المُجرّدة والحقائق البسيطة، من حيثُ تعيُّنِها فى الأذهان، ضَيّقٌ جِدّاً؛ وهٰكذا فلكُ التّصوُّرات والتّعيُّنات الذّهنيّة بالنّسبة إلىٰ عَرصة التّعقُّلات النّفسانيّة والتّصورّات البسيطة؛ وهٰكذا الأمرُ فى التّصوُّرات النّفسانيّة البسيطة للأمور الكُلّيّة والحقائق العليّة بالنّسبة إلىٰ تعقُّل العُقول والنُّفوس الكُلّيّة للكُلّيّات؛ و نِسبةُ تعقُّلات العُقول والنُّفوس إلىٰ تعيُّن المعلومات فى عِلم الحقّ نِسبةُ تعقُّل مَن هو دُونَ العُقول والنُّفوس الكُلّيّة فى المرتبة العلمية إليها.

وكُلُّ طائفةٍ من العلماء، وإن امتازت عن طائفة أُخرىٰ باصطلاح يخصُّها، فإنّهُ قد تقعُ المُشاركةُ بينَهُما فى بعض الأسماء والألفاظ، لضيق فلكِ العبارة، و عدم التّقيّدِ أحياناً بالألفاظِ، وإن تَباينتا فى المُعتَقَد. فَيَظُنُّ - من حيثُ احتمال تلك الأسماء والألفاظ المُشتركة وُجُوهاً مُتعدّدةً ومفهومات مُختلفة - أنّ تلك الأسماءَ والألفاظَ تُطلِقُها إحدىٰ الطائفتين [٤٩، ألف] علىٰ ما أطلقها عليه الطائفةُ الأُخرىٰ. وهٰذا الاشتباه لا يزولُ إلّا ببيان المُراد من تلك الاطّلاعات، لتتّضحَ أحكامُ ما بهِ يمتازُ طائفةٌ غيرَها وأنّهُما فيما ذا يشتركان.

(٢) فمن ذلك، ممّا يُوهِمُ اشتراكَ أهل الذوق والتّحقيق مع بعض الفِرَق، ما ذكر فى شأن «الماهيّات» والقول بأنّها غيرُ مجعولة، مع قول أُولٰئك: «إنّها عريّةٌ عن الوجودين العقليّ والعينيّ». و من هٰذا القبيل ما أشار إليهِ «المولىٰ» - نفع اللّهُ به - في أمر الوُجود العامّ وفى كون الحقّ: «لو كانت لهُ ماهيّةٌ وراءَ وُجوده، لزم أن تكونَ سابقةً عليهِ، ولزم أيضاً أن يكونَ مبدأ الموجودات اثنين؛ مع أنّ كُلّ اثنين مُحتاج إلىٰ واحد سابق عليه» هٰذا إلىٰ غير ذلك، ممّا ذكر أثناءَ الأجوبة عن السُّؤالات المُرسَلة، كالإيجاد وغيره، وما تيسّر الوقُوفُ عليه من بعض فوائده، كشرح الإشارات و غيره، مثل حديث الارتسام والصُّدور، و تفسير قول الشّيخ الرّئيس «الوقوفُ علىٰ حقائق الأشياء ليس فى قُدرة البشر» (ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤) و غير ذلك.

(٣) و قد عزم الدّاعي أن يذكر في ذلك ومثله، إن شاء اللّٰهُ تعالىٰ، ما تحقّقتْهُ ذَوقاً و كشفاً وشُهُوداً، ليتّضح بذلك مشربُ المحقّقين وامتيازهُ من مشارب غيرهم، وليُعلَمَ مذهبُهُم ومقصودُهُم، وفي ماذا يُشاركونَ أهلَ العقل النّظريّ بالقوّة الفكريّة، وبماذا يتميّزون عنهُم و عن باقي الفرق. والرّدُّ والقَبولُ بعدَ ذلك راجعٌ إلىٰ إلهام الحقّ وإيضاحِهِ أو سَتره، لما يعلَمُ في ذلك، من الحِكم [٤٩، ب] الّتي حَجَبَها عن سِواهُ.

فأقولُ: إنَّ المُستفادَ من الذّوقِ الصّحيح والكشفِ الصّريح: أنّ تعقُّلَ الحقِّ باعتبار أنّه واحِدٌ، أو أنّه مبدأٌ للموجودات، أو أنّهُ مسلوبٌ عنه الكثرةُ والاشتراكُ مع شيء في وجوده، أو أنّهُ يستحيلُ أن تكونَ لهُ ماهيةٌ وراءَ وجوده؛ كُلُّ ذلك لا يصحُّ إلّا باعتبار تعيُّنِهِ في عَرصَة التعقُّل الكونيّ، وأعني بالتّعقُّل الكونيّ تعقُّلَ غير الحقّ، و سيّما كُلُّ مَن كانَ تعقّلُهُ لهُ وللبسائط المُطلقة والحقائق الكلّيّة بالتّعقُّل الفكريّ المُنصَبغ بالقُوى المِزاجيّة الحادثة الإمكانيّة؛ فإنَّ تعقُّلاتِ مَن هٰذا شأنُه لا تكونُ بريئةً من خواصِّ قُيُود وكثرةِ مّا سارية الحُكم في تعقُّلِهِ المُوجِبِ لتعيُّن المُتعقَّل و انطباعه فيه بحَسَبِ مَحلّ الانطباع، وإن كان مَحلاً معنويّاً فبعيدٌ حُصُولُ المُطابقة بينَ المتعقِّل والمُتعقَّل.

ولهٰذا يقول أكثرُ المحققّين: إنّ أتمَّ تعيُّناتِ الحقِّ في عَرصَةِ التّعقُّل وأقرَبَها مُطابقةً لما هو الأمرُ عليه، تعيّنهُ، سُبحانه، في تعقُّل العقل الأوّل، لأنّه أخلى المُمكنات عن أحكام الكثرة والقُيُود الإمكانيّة، فتعقُّلُهُ أتمّ مُطابقةً وأقربُ نِسبةً إلىٰ ما يقتضيهِ شأنُ الحقّ. و جَماعةٌ أُخرىٰ من المحقّقين يُقرّرون هٰذا الأمرَ ويقولونَ به، غيرَ أنّهُم يستثنونَ الكُمَّلَ من الأناسيّ ويُشركونَهُم مع العقل الأوّل، في صحّة المعرفة وكمالها. و على الجُملة فكُلُّ تعيُّنٍ مُقيّد، حاصِرٌ لما يتعيّنُ به من المُطلَقات، وإنّ العقلَ السّليمَ يقضي بأنّ ذلك التعيُّنَ [٥٠، ألف] مسبوقٌ باللّاتعيُّن.

(٤) فإن قال محقّقٌ: «إنّ حقيقةَ الحقّ مجهولةٌ، والمعرفةَ به حاصلةٌ»، فليس يعني بذلك أنّ للحقّ حقيقةً وراءَ وجوده. وإنّما يعني به أنّ الحَقَّ منىٰ اعتُبِر تعقُّلُهُ مُجرّداً عن الكثرة الوجوديّة والاعتباريّة النّسبيّة والتّعقُّلات والتّعيُّنات التّقييديّة النّاشئة من تعقُّل غيره له، يكونُ مُطلَقاً عن التّعيُّن بوصفٍ أو حُكمٍ أو نسبةٍ، سَلبيّاً كان كُلُّ ذلك أو ثُبوتيّاً.

(٥) و هذاهو الإطلاقُ الذّاتيّ غيرُ المُقيّد بمُدركٍ مّا بأمر مّا، فليس هو من هٰذا الوجه مُثبتاً لهُ أنّهُ مبدأٌ، أو واحِدٌ، أو فيّاضٌ للوجود، بل نِسبةُ الوَحدَة إلىٰ ذٰلِكَ الإطلاق و سَلبِها عنه على السّواء، بمعنىٰ أنّهُ مُطلقٌ عن الحَصر فى وَصف، أو حُكم سَلبيّ أو ثُبوتيّ، أو في الجَمع بينهما، أو التّنزُّه عنهما بحالٍ. فيصدقُ في حَقّه، من حيثُ هٰذا الاطلاق، أن يُقالَ: إنّه يُشهَدُ ولا يُشهَدُ، ويُعلَمُ ولا يُعلَمُ، دُونَ الحصر فى إطلاق أو تقييد، ليس بمعنىٰ أنّ لهُ إطلاقاً يُضادّهُ تقييدٌ، أو وحدةً تُقابِلُهما كثرةٌ. وأنّهُ من حيثُ هٰذا الإطلاق لا يقتضى ارتباطَ شيءٍ به، ولا صُدورَ شيءٍ عنهُ، ولا تعلُّقَ علمهِ بشيءٍ، و لا غير ذلك من النِّسبِ والإضافاتِ.

فمن ذهب من المحقّقين، إلىٰ أنّ «حقيقتَهُ مجهولةٌ»، فإنّما يعنى بذلك أنّ الحقَّ من حيثُ الإطلاق المُشار إليه لا يتعيّنُ فى تعقُّل، ولا يتجلّىٰ فى مرتبة، ولا ينضبطُ بمدركٍ. وإضافةُ الماهيّة هى من هٰذا الوجه، لا أنّ له ماهيّةٌ وراءَ وجوده.

(٦) فهو، سُبحانه، من حيثُ هٰذا الإطلاق وعدم تعيُّنه بوحدة [٥٠،ب] أو مبدئيّة أو وُجوب وُجود أو نحو ذلك، نِسبةُ الاقتضاء الإيجاديّ إليه وعدمُهُ على السّواء، لا يترتّبُ عليهِ حُكمٌ ولا يتعقّلُ إليه إضافةٌ أمرها. و تعيُّن الحقّ بالوَحدَة هو اعتِبارٌ تالٍ للاتعيُّن والإطلاق. و يلى اعتِبارَ الوَحدَة المذكورة تعقّل اعتبار كون الحقّ يعلم نفسه بنفسه فى نفسه؛ ويتلو الاعتبار المقدّم المفيد تعقّلَ الوحدة من كونها وَحدَةً فحسبُ؛ فإنّ الحاصِلَ منه فى التّعقُّل ليس غيرَ نفس التّعيُّن، لكنّه بالفعل، لا بالفرض التّعقُّليّ. و اعتبارُ كونه يعلمُ نفسَه بنفسه فى نفسه يُفيدُ و يفتحُ بابَ الاعتباراتِ. و هٰذا عند المُحقّقين هو مِفتاحُ مفاتيح الغَيب المُشار إليها فى الكتاب العزيز.

وهذا المفتاحُ عِبارةٌ عن النِّسبة العِلميّة الذّاتيّة الأزليّة الفعليّة، لكن من حيثُ امتيازها عن الذّات، الامتياز النِّسبيّ. ليس من حيثُ إنّ العِلم صِفةٌ قائمةٌ بذات الحقّ، كما ذهبت إليه الأشاعرةُ؛ فإنّ ذلك لايقولُ به مُحقّقٌ عارفٌ بالتّوحيد الحقيقيّ، ولا أيضاً بمعنىٰ أنّ العِلمَ عينُ الذّات، فإنّه لا يُتعقلُ، من حيثُ ذلك الاعتِبار للحقّ نِسبةٌ مُمتازةٌ عن ذاته يُعبّرُ عنها بأنّها عِلمٌ أو غيرهُ، من الأسماء والصّفات والنّسَب

والإضافات. بل وحدةٌ لا يتميّزُ فيها العِلمُ عن العالِم والمعلوم، فلا كثرةَ ولا تعدُّدَ، سَواء اعتُبرت الكثرةُ وجوديّةً أو اعتباريّةً.

(٧) فاللنسبةِ العِلميّةِ مقامُ الوحدانيّة التّالية للأحديّة المذكورة الّتي تلي الإطلاقَ [٥١، ألف] المجهولَ غير المُتعيّن. و من حيثُ هٰذه النّسبة العِلميّة يُتعقّلُ مبدئيةُ الواجب و كونهُ واهِبَ الوجود لكُلّ موجود، و يتعقّلُ الحقُّ أيضاً من هٰذا الوجه تضاعفَ الاعتبارات المتفرّعة من النّسبة العِلميّة والمُنتشئة بعضُها عن بعض.

فالحقُّ مُتعقّلٌ في مرتبةِ هٰذا اللازم الأوّل الواحِد العِلميّ سائر اللّوازِم الكلّيّةِ الأُولىٰ الّتي أوّلُها الفَيضُ الوُجوديُّ علىٰ جميع المُمكنات، و لوازمُ تلكَ اللّوازم هٰكذا، مُتنازِلةً إلىٰ غير النّهاية، وإذا اعتُبرت مُتصاعِدةً انتهت إلى اللازم الأوّل المُعبّر عنه بالنّسبة العِلميّة بالتّفسير المذكور، وهٰذا التّعقّلُ الإلٰهيُّ تعقّلٌ أزليٌّ أبديٌّ علىٰ وتيرةٍ واحدةٍ. والماهيّاتُ عِبارةٌ عن صُوَر تلك التّعقُّلات الإلٰهيّةِ ولوازمِها وآثارها، ولها الوجودُ العلميُّ الأزليُّ، ليس كما يظنّهُ «المُعتزلةُ»، من أنّها خاليةٌ عن الوجودين.

(٨) و لمّا استحال قيامُ الحوادث أو أن يتجدّدَ له عِلمٌ، لزم أن تكونَ تلك التّعقُّلات أزليّةً، وأن يكونَ لكُلّ منها تعيّنٌ في التّعقُّل الإلٰهيّ من حيثُ النّسبة العِلميّة. و هو المُعبّرُ عنه عند المحقّقين بـ«الارتسام»؛ فإنّه عندهُم وَصفٌ مضافٌ إلى الحقّ، من حيثُ النّسبة العِلميّة، باعتبار امتيازها عن الذّات، لا من حيثُ الوحدة الذّاتيّة. هٰذا، مع أنّ تعقُّلَ الكثرة الاعتباريّة في العرصة العلميّة باعتبار امتيازها عن الذّات لا يقدَحُ في وَحدة العلم، فإنّها تعقُّلاتٌ مُتعيّنة من العِلم فيه. و هي من حيثُ تعقّل الحقّ لها مُستهلكةٌ الكثرة في وَحدته [٥١، ب] و شأنُها حالتئذٍ شأنُهُ، ومن حيثُ اعتبار امتيازها بحقائقها عنه ثابتةُ الكثرة. و من هٰذا الوجه يقول المُحقّقُ: إنّ الماهيّاتِ غيرُ مجعولة. فأمّا من حيثُ تعقّل الخلق لها بالنّظر الفكريّ فإنّها مجعولة، كوجوداتها العينيّة. وهذا التّفصيلُ الّذي يذكره المحقّقون، وإن كان للعقل النّظريّ فيه مجالٌ، غيرَ أنّ المحقّقَ لم يُحصّلهُ ولم يُدركهُ بنظره الفكريّ.

(٩) وإنّما الحقُّ، سُبحانهُ، إذا سبقت عِنايتهُ في حقّ مَن اختار مِن عَبيده، و شاء أن

مُطلِعَةً علىٰ حَقائق الأشياء علىٰ نحو تعيُّنِها فى عِلمِهِ، جَذَبَهُ إليه، بمِعراجِ رُوحانيّ، فشاهدَ حالَ انسلاخ نفسِهِ عن بدنِهِ وترقّيهِ من مراتب العُقُول والنُّفُوس، مُتصاعداً مارّاً على العوالم العِلويّة، طَبقةً بعدَ طبقةٍ، مُتّحداً بكُلِّ نفس و عقل، اتّحاداً يُفيدُهُ الانسلاخَ عن جُملة من صفاته وأحواله الجُزئيّة وأحكام كثرته الإمكانيّة فى مقام كُلّ نفس و عقل، جُملةً بعد جُملة، بحَسَب ذلك المقام، هٰكذا، حتّىٰ تتّحدَ نفسُهُ بالنّفس الكُلّيّة، فتصيرُ كهى، ويزولُ عنها ما كانَ عَرَضَ لها حالَ التّنزُّل المعنويّ للتّلبّس بالمزاج العُنصريّ. ثُمَّ يتّحد، إن كَمُلَ معراجُه، بالعقل الأوّلِ.

فإذا اكْمل اتّحادُهُ به، يَطهُرُ من سائر أحكام الكثرة والإمكان، الّتى هى لوازمُ ماهيّته من حيثُ إمكاناتهِ النّسبيّة، ما عداحُكم واحد، وهو مَعقوليّة كونهِ فى نفسه مُمكِناً، كما هو المعقولُ الأوّلُ. و ذلك لا يتمُّ إلّا بغلبة أحكام الوجوب علىٰ أحكام الإمكان، علىٰ نحو ما سأشيرُ إليه، إن شاء اللّٰهُ، غلبةً، بها تثبتُ المُناسَبَةُ بينهُ وبينَ ربّهِ.

و هُناكَ يحصلُ له القُربُ الحقيقيُّ الّذي [٥٢، الف] هو أوّلُ درجاتِ الوُصُولِ، و يصحُّ له، بصفتِه الوجوديّةِ الذّاتيّةِ، الأخذُ عن اللّٰهِ بدون واسطةِ عقل، أو نفس، أو غيرهما من الوسائط العِلويّة والسُّفليّة، كما هو شأن العقل الأوّل مع الحقّ.

(١٠)ويتميّزُ الإنسانُ الحقيقيُّ المُشار إليه عن العَقل الأوّل في بعض مقامات القُرب، قبل الفَناء الآخِر والاستهلاك فى الحقّ: بأنّه يَجمَعُ بينَ الأخذِ الأتمّ عنِ اللّٰه بواسطةِ العقل الأوّل و باقى العُقُول والنُّفُوس، بمُوجِبِ خاصيّةِ حُكم إمكانهِ الباقى منه، الذّى سبقت الإشارةُ إليه، و خاصيّةِ حُكم وجُوب كلّ فرد من أفراد العُقول؛ وبينَ الأخذِ عن اللّٰه بدون واسطة أصلاً بحكم وجوبه.

وحالتئذٍ يَحِلُّ مقامَ الإنسانيّة الإلٰهيّة الّتى هى فوقَ الخِلافة الكبرىٰ و غيرهامن المراتب العُليا، ويستجلى من حيثُ المُناسبة المذكورة ممّا هو مُنتقِشٌ فى عِلم الحقّ، ومُرتسمٌ فيه بالتّفسير المذكور، ومُقدّرٌ ظُهُورُ تعيُّنه وبُروزهُ من ذلك الوُجود العِلميّ إلى الوجود العينيّ بمقدار سعة مرآة حقيقته واستعداده الكُلّيّ و حسَب استقامةِ المرآة وصِحّة المُحاذاة والمُسامتة المعنويّة للنّقطة الاعتداليّة الإلٰهيّة الّتى

يتساوىٰ نِسبةُ الأطراف إليها ونسبتُها إلى الأطراف.

فيُدرِكُ كُلَّ ما ذكرنا وغيره دُونَ حِجابٍ، و يتعقّلُ الماهيّاتِ بتعيُّناتها الأزليّة علىٰ نحو تعقّل الحقّ لها بالتّعقُّل الأزليّ، من حيثُ النِّسبة العِلميّة الذّاتيّة الوحدانيّة الفِعليّة، ليس بموجبِ [٥٢، ب] إمكاناتِها النّسبيّةِ؛ لاشتراك جميعها فى معنى الإمكان، ولا علىٰ نحو تعيّنُها فى تعقُّل المحجوبين بالعُقول المُقيّدة؛ فإنّ لهٰذا النّوع من الإدراك نقائصَ شَتّىٰ. من جُملتِها: أنّهُ إدراكٌ جُزئيٌّ بقُوّةٍ جُزئيّةٍ هي الفِكرةُ، وبعلمٍ مُقيّدٍ انفعاليّ، فلا يُدركُ إلّا ما يُناسِبُها.

ولهٰذا عجزتِ العُقولُ المُقيّدةُ بالأفكار، لخاصيّةِ تقيُّداتها وتناهى قابليّاتِها وغلبةِ أحكام كثرتها وإمكاناتِها، عن إدراكِ الكُلّيّات فى مراتبها الأصليّة. فلا تقدرُ أن تُدركها إلّا بعدَ مُشاهدةِ الجُزئيّات واستنزاع مَعنى جامعٍ لها، هو الكُلّيُّ عندَنا، وهو عندَنا أمرٌ مفروضٌ فى التعقُّل الذّهنيّ، لا تحقّقَ له فى الخارج.

(١١) وهٰذا فيه نظرٌ؛ فإنّ الّذى أفادَهُ الشُّهودُ المُحقَّقُ، حالَ المعراجِ والانسلاخِ عن أحكام الكثرة والإمكان وخُلوّ النّفس عن مَداركها الجُزئيّة، كما ذُكِر، هو أنّ إدراكَها للحقائق الكُلّيّة يصيرُ سابقاً علىٰ إدراك «الجُزئيّات»، فتُدركُ «الحقائقَ الكُلّيّة»، كالوجود العام و غيره من الأمور الكليّة والعامّة أوّلاً، ثمّ تدركُ جزئيّات كلّ حقيقة كليّة ولوازمَها بطريق التّبعيّة واللّزوم، علىٰ نحو تعيُّنها فى حضرة الحقّ، من حيثُ النّسبة العِلميّة، وفى ذوات العُقُول المُجرّدة والنّفُوس الكُلّيّة.

وهٰكذا هو علمُ الحقّ بحقائق الأشياء وبالموجودات؛ فإنّ تعلُّق علمِهِ بالموجودات التّفصيليّة مسبوق بتعلّق علمه بالعقل الأوّل، الّذى هو الأصل الكلّيّ بالنّسبة الىٰ ما دونه، من العقول والنُّفوس و غيرهما من الكُلّيّات النّسبيّة ولوازمها التّفصيليّة. وهٰكذا [٥٣، ألف] هو علمُ العقل بما بعده فى المرتبة.

(١٢) و «الدّاعى» وإن لوّح من ذلك بطرف فى الرّسالة المتقدّمة. لكنّه لم يتحرّر ذكرُ ذلك تماماً، وحيثُ ذكرهُنا أمرَ المِعراج الرُّوحانيّ وشأنَ صاحبه، وجب استيفاءُ بيان ذلك. ثمّ أرجعُ وأقولُ: ومذهبُ الشّيخ الرئيس، علىٰ ما ذكره فى التعليقات،

(ص ٣٤) مُوافِقٌ لمذهبِ المُحقّقين، فيما ذكرناه، من «أنّ معرفةَ حقائق الأشياء، علىٰ ما هى عليه بطريق النّظر الفكريّ، مُتعذّرٌ.»

و حكْم العقلِ المُقيّدِ بالفكر بـ «أنّ الكُلّيّات لا تُعرَفُ إلّا من الجزئيّات وبعدها، وأنّ الكُلّيّات ليس لها صُورةٌ معقولةٌ أزليّة مُتعيّنة فى علم الحقّ والعُقول المُجرّدة، بل هى أمورٌ مفروضةٌ لا تحقّق لها فى أنفسها». فيه نَظَرٌ، بل الأمرُ واقعٌ علىٰ نحو ما أدركهُ المحُقّقون بطريق الكشف والشُّهود.

ونصُّ كلام الشّيخ، فيما ذكرهُ الدّاعى بلسان المُوافقة، هو أنّهُ قال:

«ليس للإنسان أن يُدرِكَ معقوليّةَ الأشياء من دُونِ وساطةِ محسوسيّتها، و ذلك لنُقصان نفسهِ واحتياجهِ فى معرفة الصُّور المعقولة إلىٰ توسُّط الصُّورَ المحسوسة. فأمّا «الأوّلُ»، والعُقُولُ المُفارقةُ لمّا كانتْ عاقلةً ذواتِها لم تحتَج فى إدراك صُوَر الأشياء المعقولة إلىٰ صورهاالمحسوسة ولم تستفده من إحساسها، بل أدركت الصّورَ المعقولةَ من أسبابها وعِلَلِها الّتى لا تتغيّرُ، فيكونُ معقولُها منهُ لا يتغيّرُ».

ثمّ قال: «وَلكُلّ شخصٍ جُزئىٍّ معقولٌ مُطابِقٌ لمحسوسهِ».

وهٰذا القولُ منه مُوافِقٌ لما نقلهُ الدّاعى وفَهِمَهُ من فحوىٰ كلامه: أنّ مُرادهُ من قوله [٥٣، ب] «الوقوفُ علىٰ حَقائق الأشياء ليس فى قُدرة البشر، إلىٰ آخر الفصل» (ص ٣٤)، هو بيانُ تعذُّرِ معرفةِ الحقائق من حيثُ صُوَرها المعقولة المتعيّنة فى علم الحقّ أزلاً وأبداً. و فى ذوات العُقول المجرّدة، لم يُرِد معرفةَ خواصّ الأمزجة و الطبائع وغير ذلك، ممّا أشار إليه «المولىٰ»، نفع اللّهُ به، فى تلك الأجوبة. بل إنّما أراد معرفةَ حقائقها الأصليّة، كما مرّ. ولذلك ذكر فى تقرير ذلك وتمثيله معرفةَ ذاتِ الحقّ، سُبحانهُ، و معرفةَ العقل والنّفس والفلك و حقيقة الجسم الكُلّىّ من حيثُ معقوليّه، ولم يُمثّل بما يفهمُ منه أمرٌ يتعلّقُ بالأمزجة والطبائع و الخواصّ.

(١٣) و ظنّ الدّاعى أنّ الناسِخَ النّاقِلَ، لتلك المسائل، من تعليقه ربّما لم يكتب ذلك الفصل تماماً، وإلّا لم يكن يخفىٰ على العِلم الشّريف مُرادُ الشّيخ منه. والدّليلُ

علىٰ أنّ مرادهُ ـ قدسّ اللّٰهُ نفسه الزّكيّة ـ من ذلك، التمّثيلُ بما لوّح الدّاعى بذكره، ما أكدّهُ فى موضع آخَر، وهو قولهُ:

«الإنسانُ لا يعرفُ حقيقةَ الشّىء البتةَ، لأنّ مبدأ معرفته الاشيآء هو الحِسُّ، ثُمّ يُميّزُ عقلُهُ بينَ المُتشابهات والمُتباينات، ويعرفُ حينئذ بعضَ لوازم الشّىء وأفعاله وتأثيراته وخواصّه، فيتدرّجُ بذلك إلىٰ معرفته معرفةً مُجملةً غيرَ مُحقّقةٍ، وربّما لم يعرف من لوازمه إلّا البعضَ. ولو قيل: إنّه عَرَفَ أكثرَها، لكنّهُ ليس يلزمُ أن يعرفَ لوازمه كُلّها. فلو كان يعرفُ حقيقةَ الشّىء وكان ينحدرُ من معرفة حقيقته إلىٰ معرفته لوازمه و خواصّه، لكانَ يجبُ أن يعرفَ لوازمه و خواصّه أجمَعَ. لكن معرفته، بالعكس ممّا يجبُ أن يكون عليه.»[1]

(١٤) وممّا ذكرهُ، ممّا هو مُوافقٌ من وجهٍ [٥٤، ألف] لمذهب المُحققين، أن قال: «العِلمُ هو حُصولُ صُوَر المعلومات فى النّفس». ثُمّ قال: «وصُوَرُ الموجودات مُرتسمةٌ فى ذاتِ البارى، إذ هى معلوماتٌ له، وعِلمهُ بها سَبَبُ وجودها»، و المُحققّون من أهل الذّوق يقولون: «الحَقُّ عَلِمَ نَفسَهُ بنفسهِ، و عَلِمَ العالمَ من عين عِلمهِ بنفسهِ، وأوجدهُ علىٰ نحو ما عَلِمَهُ».

والاقتضاء الإيجاديُّ ينضافُ إلى الحقّ على ثلاثة أنحاءٍ: اقتضاءٌ ذاتيّ، لا يتوقّفُ حُكمهُ على شَرط أصلاً. واقتضاءٌ آخَرُ، ظهورهُ مُتوقّفٌ على شرط واحد، و ذلك الشّرطُ هو العقلُ الأوّلُ. واقتضاءٌ ثالثٌ، ظُهورُ آثاره موقوفٌ علىٰ شروط. و ليس هٰذا بمعنىٰ أنّ ثمّةَ اقتضاءاتٍ ثلاثةً مُختلفةً، بل هو اقتضاءٌ واحدٌ لثلاثُ مراتب.

فالماهيّاتُ هى التى قُلنا: إنّها عِبارةٌ عن صُوَر التعّقُّلات المُتعدّدة الإلٰهيّة المتعيّنة فى النّسبة العلميّة ونتائجها، و بها تعدّد مُطلقُ الفيض الوجوديّ الإيجاديّ بآثار خُصُوصيّاتها القاضية بتميزُّ كُلّ منها عن الآخَر، فيُدرَكُ الفيضُ الوُجوديُّ الواحدُ

---

١. ابن سينا، *التعليقات*، ص ٨٢.

مُتنوّعَ الظهُور، مُتعدّدَ العين، تعدُّداً تابعاً لتلك التّعقُّلات الأزليّة العلميّة. و حكمُ العِلم مُنسحبٌ عليها ومُتعلّقٌ بها وبلوازمها علىٰ ماهي عليه.

فتعقّلُ العِلم حالَ الشُّهود المُحقّق، من حيثُ إنّهُ نِسبةٌ واحدةٌ فقط، يُفيدُ الشُّعُورَ بصُورَة عِلم الحقّ نَفسَهُ بنفسهِ باعتبار اتّحاد العِلم والعالِم والمعلوم، و تعقّلُ امتياز العِلم عن الذّات الامتيازَ النّسبيّ، واشتمالهُ علىٰ تلك التّعقُّلات المفروضة لانتشتاء بعضها عن بعض، و تعقلُ تعلُّقِه بذات الحقّ عينِه، [٥٤، ب]، أعنى عينَ النّسبة العلميّة. و لوازم تلك النّسبة؛ تُفيدُ معرفةَ اشتمال العِلم علىٰ تعقلاّت شتّىٰ هى المُعبّرُ عنها بالمعلومات المتّعقّلة الانتشاء من الفُروض وتضاعُف الوجوه والاعتبارات، و كونُها كثرةً نسبيّةً تابعةً لِنسبة واحدة، تُسمىٰ العِلمَ.

و قد أشار «المولىٰ»، نفع اللّهُ به، إلىٰ طرفٍ منه عند ذكره «الاعتباراتِ الاثنى عشر». و تتمّةُ ذلك فى مَشرب التّحقيق: أنّ تلك الاعتبارات الّتى تُعقّلت من حيثُ تأثير الحَق، من جَهتها تعددّت الآثارُ الإلٰهيةُ، وإن كانت فى الأصل أثرَ واحِدٍ، فسُمّيت بهٰذا الاعتبار التّعدّديّ أحكامَ الوجود. وسَمّينا مَعقوليّةَ كُلّ أمر يوصفُ بالتأثّر، في مُقابَلة تلك الآثار المنسوبة إلى الحقّ مع خواصّ الوسائط، أحكامَ الإمكان. و من شَهِدَ ما ذكرناه، عَرَفَ سِرّ الارتسام وانضيافه إلى الحقّ، من حيثُ النِّسبة العِلميّة المُحيطة بتلك التّعقّلات الإلٰهيّة الأزليّة، مع نَزاهة الحقّ، من حيثُ أحديّتهِ عن الكثرة النّسبيّة الاعتباريّة والوُجُوديّة معاً.

فلمحضِ الذّات، الإطلاقُ عن كُلّ وصْفٍ، كما سبقت الإشارةُ إليه، ولأحدّيةِ الحقّ نفسُ التّعيُّن فقط، بالاعتبار المُسقِط للاعتبارات كُلّها، ووحدانيّةٌ ثابتةٌ بالاعتبار الثانى من حيثُ النّسبة العلميّة، ولها التّعيُّنُ الجامعُ للتّعيُّنات كُلّها، ومن حيثُ حيثيّها يُتعقّلُ مبدئيّة الحقّ وواجبيّتُهُ، وكونُهُ مُوجِداً وفيّاضاً بالذّات، فالتّوحيدُ للوجود، والتّمييزُ للعلم، من حيثُ الأحديّة القاضية باتّحاد العِلم والعالِم والمعلوم، والإطلاق للذات.

ثُمّ أقولُ: كُلُّ موجود من الموجودات، [٥٥، ألف]، ما عدا الحَق ـ سُبحانه ـ فإنّهُ مُشتَمِلٌ بالذّات علىٰ جُملة من أحكام الوجُوب والإمكان ولا بُدَّ وأن يَقَعَ بينَ

الطرفين، أعنى جَهةَ الوُجوب وجَهةَ الإمكان، مُمازجاتٌ معنويّة و غليةٌ ومغلوبيّةٌ، بتلك الغلبة والمغلوبيّة يظهرُ التّفاوُتُ بينَ الموجودات فى الشّرف والخساسة والشّقاء والسّعادة، والعِلم والجهل، والبقاء والفناء، و غير ذلك من صِفاتِ النّقص و صفاتِ الكمال.

(١٥) فالقُربُ من جَناب الحقّ لكُلّ من كانت أحكامُ الوجوب فيه أقوىٰ وأتمّ وأغلبَ، و صِفاتُ النّقص والبُعد ولوازمها حيثُ تتضاعفُ فيه وجودُ الإمكان وأحكامُها، و تظهرُ غلبتُها على أحكام الوجوب، ومَحتِدُ أحكام الوجوب وحدانيّةُ الحقّ بالتّفسير المذكور، ومحتِدُ أحكام النّقص الكثرةُ والإمكانُ، و تضاعفُ وجوه الإمكان ينتشىء من خواصّ إمكانات الوسائط الثّابتة بينَ الحقّ و بينَ ما وجودهُ عن الحقّ متوقّفٌ علىٰ جُملة من الوسائط، فتفاوتُ الشّرفِ من هٰذا الوجه هو بحسَبِ قلّة الوسائط، لعدم تغيُّر الفَيض الذّاتيّ عن تقديسه الأصليّ، والنّزُول عن هٰذا الشّرف بعكس ذلك، وَثمّةَ برزخيّةٌ وَسَطيّةٌ اعتداليّة جامعةٌ بينَ الطرفين، مُشتملةٌ بالذّات علىٰ كُلّيّات أحكام الوجوب والإمكان، اشتِمالاً مُعتدلاً فِعليّاً من وجه، انفِعاليّاً من وجه آخَر، لا يغايرُ الطرفين إلّا بمعقولية جمِعها بينَهُما، وهى الحقيقةُ الإنسانيّة الكماليّة الإلٰهيّة، فإنّها كالمرآة للطرفين.

فمن تعيّنت مرتبتُهُ بالعِناية والاستِحقاق الذّاتيّ والمُناسبة [٥٥، ب]الحقيقيّة في هٰذه البرزخيّة المذكورة، لم يتميّز فى طرف الإمكان، بل ماهيّتهُ نَفسُ برزخيّته وكونه مرآةً للطرفين. فيرتسمُ فيه، من حيثُ الانطباع المعنويّ المُشار اليه فى آخِر المعراج، الوجودُ الواحدُ متعدّداً مُتنوّعَ الظهُور بالأسماء وصُوَر الأحوال والصّفات، وينتشىء به بينَ الطرفين المذكورين سائرُ النّسَب والإضافات، ظُهُوراً وإظهاراً للتعدُّدات الاعتباريّة والتّعقُّلات المتّعيّنة فى وحدانيّة الحقّ من حيثُ نسبةِ علمه الأزليّ؛ فإنّ أهل الارتسام المُطابق، عُلومهُم عُلومٌ انفعاليّة لمُضاف إليه الارتسامُ عند المحقّقين.

لكن لا أقولُ: إنّ الارتسامَ فى ذاتِ صاحبِ هٰذه البرزخيّةالمذكورةِ هو ارتسامٌ مُطابقٌ لارتسام الأشياء فى نفس الحقّ من حيثُ نِسبةِ علمهِ الذّاتيّ الأزليّ؛ فإنّ أهلَ

الارتسام المُطابق، عُلومهُم عُلومٌ انفعاليّة جُزئيّة حادثة ناقصة المُحاكاة.

بل أقولُ: إنَّ نفسَ مَن هٰذا شأنُه، تزكو وترقىٰ وتصفو وتتجوهرُ ويَتّسعُ فلكهُا وتتّحدُ بالجَناب الأعلىٰ وتَشاغلُ بنُورالحقّ، كما قال، صلّى اللّٰه عليه وسلّم، وأشار إليه فى دعائه بقوله: «وَاجعَلنى نُوراً» فيصيرُ نُوراً محضاً وينسلخُ من الظلمَات الإمكانيّة وأحكامها التّقييديّة والجُزئيّة. فتصيرُ مرآةً لنفس الارتسام الأزلىّ الإلٰهيّ. فالقَدرُ الّذي يعلمهُ من جَناب الحقّ والأشياء يعلمهُ علىٰ نحو ما يعلمُه الحقُّ بعلم ذاتيّ، لا موهوبٍ ولا مُكتسبٍ.

وهٰذا العِلمُ هو العِلمُ اللّدُنيّ الذّي هو عند أكثر أهل الذوق [٥٦، ألف] أعلىٰ عُلوم الوَهب، وإليه الاشارةُ بقوله تعالىٰ: «وَلا يُحيطونَ بِشىء مِن عِلمِهِ إلّا بِما شاءَ» (البقرة، ٢٥٥)؛ فإنّه عِلم إحاطيٌّ فعليٌّ. إذا تعلّقَ بشيء، عَلِمَهُ من جميع وجوهه؛ بخِلاف عُلوم النّاس، فإنّها عُلومٌ حادثة انفعاليّة تتعلّقُ بالأشياء من حيثيّة بعض الخواصّ واللّوازم دونَ إحاطة، ولذلك كُلُّ مَن شَعَرَ بنُقصانِهِ نفىٰ أن يكون مِثلَ هٰذا عِلماً تامّاً محُقّقاً، كالشّيخ الرئيس، علىٰ ما وَقَفَ الدّاعى عليه من كلامه، و عَرَضَهُ على الرأى المُنير فى هٰذه السُّطور، و فى الخدمة المُتقدّمة.

و صاحبُ هٰذا المقام البرزخيّ المذكور، كما يُنتَقَشُ في مرآته، باعتبار أحد وَجهيها المختصّ بطَرفِ الإمكان، الموجوداتُ العينيّةُ، بحَسَب تلك التّعقُّلات والاعتبارات العلميّة الأزليّة، كذلك ينعدمُ فى وحدته باعتبار أحدوَجهيه الّذى يلى مقامَ الوجوب ولا يُغايرُ وحدتَهُ كُلّ عدد و معدود. وإنّهُ من هٰذا الوجه يتأتّىٰ لهُ الأخذُ عن اللّٰه بدُونِ واسطة أصلاً، بل يتحقّقُ بما هو أعلىٰ وأفضلُ من ذلك ممّا يتعذّرُ ذكرُهُ.

هٰذا مع تفاوُت دَرَجات الواصلين إلىٰ هٰذا المقام، و تفاوُتِ حُظوظهم من الحقّ بموجِب خواصّ استِعداداتهم الغير المجعولة. بل أقولُ: بمقتضىٰ حُكم الشُّهود المحُقّق، إنّهُ ما من موجود من الموجودات إلّا وارتباطُهُ بالحقّ، من حيثُ هو، من وجّهين: جَهةِ سِلسلة التّرتيب والوسائط الّتى أوّلُها العقلُ الأوّلُ، و جَهةِ طرفِ وُجوبه الّذى يلى الحقّ. وإنّهُ من حيثُ ذلك الوجه [٥٦، ب] يصدُقُ علىٰ كُلّ موجود أنّهُ

واجِبٌ، وإن كان وُجُوبُهُ بغيره.

ومرادُ المحقّقين من «الوجوب» هُنا مُخالِفٌ من وجه لمُراد غيرهم من هٰذا الإطلاق. والسِّرُّ فيه عُمومُ حُكم وحدةِ الحقّ الذّاتيّةِ المُنبسطةِ على كُلّ متّصف بالوُجُود، والقاضيةِ باستهلاك أحكام كثرة الأشياء والوسائط فيها، والمؤضِحةِ أحديّةَ التّصرُّف والمتصرّف، بمعنىٰ أنّ كُلّ ما سِوى الحقّ ممّا يوصفُ بالعليّة أنّهُ مُعِدٌّ غيرُ مؤثّر، فلا أثرَ لشيء في شيء إلّا لِلّهِ الواحِد القهّار.

لكنّ سِرَّ هٰذا الوجهِ الخاصّ الّذي لا واسِطةَ فيه بينَ كُلّ شيء و بينَ الحقّ بالنّسبة إلىٰ أكثرِ الموجودات مُستهلكُ الحُكم والخاصيّة في أحكام الكثرة والإمكان، لِغلبة أحكام الكثرة علىٰ حُكم الوحدة وأحكام الوُجوب المُشار إليها من قَبلُ.

(١٦) وثَمّةَ سِرٌّ شريفٌ يتعلّقُ بهٰذا المقام للعقل النّظريّ فيه مَجالٌ مّا، وهو أنّهُ لمّا لم يَجُز عقلاً أن يُتعقّلَ في الحقّ جِهتان مُختلفتان، لكونه واحداً من جميع الوجوه، و جبَ أن يكونَ الارتباطُ المُتعقّلُ بينهُ، سُبحانهُ، و بينَ الموجودات ثابتاً من حيثُ الحقّ من وجه واحد.

ولمّا كانت الكثرةُ من لوازم الممكنات وصِفاتها الذّاتيّة، وأوّلُ صُورَة الكثرة وأقلّها الاثنينيّةَ، وَجَبَ أن يكونَ ارتباطُ كُلّ مُمكِن بالحقّ من حيثُ التمكُّن من جِهتين: الجِهةُ الواحدةُ وجهةُ إمكانه والأُخرىٰ وجهُ وجوبه، ووَجَبَ أن تكونَ الغلبةُ من الوجه الّذي يلي الأوّلَ [٥٧، ألف] للوحدة وأحكام الوجوب، كما يجبُ أن تكونَ الغلبةُ للكثرة من الوجه الآخرَ. ثُم أقولُ: تعيّنت مراتبُ الموجودات ودَرَجاتُها بحَسَب الغلبة والمغلوبيّة المتعقّلة الوُقُوع بينَ الطرفين، كما مرّ بيانُهُ.

ومن اطلّع، علىٰ ما ذكرنا، استشرفَ علىٰ أسرار شريفة، من جُملتها معرفةُ سَبَبِ مُرافقة العقل النّظريّ لنتائج الكشف والشّهود، و سَبَبِ التّوقُّف في ذلك أو المخالفة. فسَبَبُ المُرافقة هو غَلبةٌ مّا حاصلةٌ من جَناب وحدَة الحقّ و إطلاقه وأحكام وجوبه علىٰ أحكام الكثرة الّتي اشتملت عليها ذاتُ المُرافق.

وما نباعَنهُ إدراكُ صاحِبِ العَقل النّظريّ، ممّا أدركهُ المُكاشِفُ في شُهودِه،

فتوقّف فيه أوردّهُ، فذلك راجعٌ إلىٰ خَواصّ تقييداتِ صاحِب النّظر الفكريّ وانحصاره تحتَ أحكام إدراكاته الجُزئيّة و تناهي قابليّاتها؛ بِخلافِ حال المُكاشِفِ، فإنّهُ خلصَ عن حُبُوس القُيود وخواصّ قابليّاته المرصوفة بالتّناهي. فأدركَ الأشياء بمُطلق ذاته تارةً، وبربّه تارةً، وبهما معاً، و على الوجه المُنبّه عليه من قبلُ فى أعلىٰ مراتب تجريد الأشياء، التّجريدَ الوجوديّ والإطلاقَ الأصليّ، و صاحِبُ النّظر، وإن أدركَ بعضَ ما أدركهُ المُكاشِفُ الخارجُ من الحبُوس المذكورة، فإنّما يُدركُ ذلك البعضَ فى المراتب المُقيّدة لتلك الحقائق،فيكونُ إدراكهُ لها بحَسَب تعيُّن تلك الحقائق فى مراتب غُربتها، وما عرض لها من القُيُود فى تلك المراتب [٥٧،ب] لم يُدركها فى مراتب تجريدها الأتمّ الأعلىٰ ووطنها الحقيقيّ الذّي هو الحضرةُ العلميّةُ الإلهيّةُ المُشار إليها من قبلُ.

(١٧) و تقريرُ ما ذكرنا وسِرُّه: هو أنّ النّفُوسَ الجُزئيّةَ، لمّا كان تعيُّنُها بعد المزاج وبحَسَبه، علىٰ ما هو مذهبُ المحققيّن من أهل الذّوق والحكمة، صار كأنّ فى المزاج معنىً يصحّ وصفُهُ بالمرآتيّة، بمعنىً كأنّ النّفسَ انطبعت فيه، فَعبّرَ عن ذلك الانطباع «بالتعلّق التّدبيريّ».

وأيضاً فلمّا كان المُوجِبُ لاجتماع الأجزاء المزاجيّة آثارَ القُوى الحِلويّة و خواصّ الاتصالات الكوكبيّة والتشكّلات والحركات الفلكيّة وتوجُّهات نُفُوسها و عُقُولها العِليّة، و كان قَبولُ الأمزجة لتلك القُوىٰ والآثار قبولاً متفاوتاً، ثم استعدّ بما قَبِلَهُ بحسبِ استعداداتها الأصليّة؛ كان المزاجُ كالمرأة لتلك القوىٰ وآثاره أوّلاً، وانطبع فيه منها أن يكونَ مرآةً لقبول نفسٍ جُزئيّة تعيّنت بهِ وبحسبهِ.

ولا شَكَّ بأنّ الأمزجةَ الإنسانيّةَ، وإن كانت واقِعةً فى عُرض واحِد، فإنّها عظيمةُ التّفاوُت فى القُرب والبُعد من دَرَجات الاعتدال. ولذلك تفاوَتت النُّفوسُ فى النُّوريّة والجَوهريّة والشّرف و غير ذلك من صِفات الكمال.

و لزم أيضاً أن لا تخلو النُّفُوسُ فى تعقُّلاتها وتصوُّراتها من خواصّ المِزاج الذّى هو سَبَبُ تعيُّنها، و سِيما لما يُوجِبُهُ الارتباطُ والتعلّقُ التّدبيريُّ، وإن لم تكن النّفسُ

حالّةً فى المزاج.

ولـزم أيضاً أن تكون لكلّ نفس من النفوس الإنسانيّة مُناسَبَةٌ مّا مع العالَم العِلويّ [٥٨، ألف] ونُفُوسِهِ، بمُوجِبِ ما انعجنَ فى مِزاجها وما حصل لها من تلك القُوىٰ والآثار، بحَسَبِ حُكم الوقت الّذى و قع فيه اجتماعُ الأجـزاء المِـزاجـيّة وبـحسَب مبدئيّة تعيُّن النّفس وتعلُّقاتها. ولا بُدَّ وأن تكونَ قُوىٰ بعض الأفلاك وآثاره فيها أغلَبَ من البواقى. فتكونُ نِسبةُ تلك النّفس ومِزاجِها، إلىٰ ذلك الفلك ونفسه وعقله، وأقوىٰ وأتمّ من نسبتها إلىٰ سِواهُ، هذا، وإن كان محلّاً لآثار جميعها. وإذا كان كـذلك كـان إدراكُ نفس الإنسان لما تُدرِكُهُ من الحقائق هو بحسَب المرتبة المتعيّنة لهُ هُناك، إذ من حيثُ هى و فيها وبحسبها تُدرِكُ ما تُدرِكُ.

(١٨) فالمتعيّنُ مرتبةُ نفسهِ ـ وسِيّما بعدَ التّرقّى والمِعراج الرُّوحانىّ المـذكور والانتهاء إلىٰ بعض مقامات الكمال النّسبيّة الّذى هو غـايتُهُ مـن عَـرَصات العُـقُول والنُّفوس، وخُصُوصاً المُرتقى إلى المرتبة الكماليّة الّتى فيها يقتضى مُشاركةَ العقل الأوّل فى الأخذ عن اللّه و قبول فيضه الأقدس بلا واسطة. هٰذا إلىٰ غير ذلك ممّا يضيقُ عنه نِطاقُ العِبارة ولا يتعيّنُ فى تعقُّل مُقيّد بنظره الفكرىّ بإفصاح ولا إشارة ـ لا يكونُ إدراكُهُ بحقائق الأشياء ومعرفتُهُ بالحقّ كتعقّل ذى النّظر الفكريّ المُنصبغةِ نفسُهُ بالخواصّ الطبيعيّة والقُوى الجُزئيّة المِزاجيّة؛ فـإنّهُ إنّـما يُـدرِكُ مـا يـدركُ بـحَسَبِ الوصفِ الغالِبِ علىٰ نَفسه حالَ الإدراك.

فأين هو من الّذين يستجلونَ حَقائقَ الأشياء ويتعقّلون المعلومات [٥٨، ب] فـى مراتبها البسيطة العالية. وأين هٰؤلاء أجمَعَ من الكُمّل الّذين يستجلون الحقائقَ فى أعلىٰ مراتب تعيُّناتها علىٰ نحو تعيُّنها فى عِلم الحقّ أزلاً، كما سبق التّنبيهُ علىٰ ذلك وعلى التّفاوُت المرئيّ الّذي ذكره «الدّاعي» الثّابت للنُّفُوس الإنسانيّة في العوالم العِلويّة.

لأن النّبيّ ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ أخبر: «أنّه اجتمعَ في مِعراجه بآدمَ في السّماء الأُولىٰ الّذى هو فلكُ القمر، وأنّ مقامَهُ هُناك». و أخبر: «أنّ عِيسىٰ، عليه السلام، فى الثّانية، ويُوسُفَ فى الثّالثة، وإدريسَ فى الفلك الرّابع، و هارونَ فى الخامس، ومُوسىٰ

فى السّادس، وإبراهيمَ فى السّابع»[1]. ولاريبَ فى أنّ النّفُوسَ غيرُ متحيّزة. فما ذكره، صلّى اللّه عليه و سلّم، إشارةٌ إلىٰ مراتبِ نُفُوسهم بمُوجِب المناسبة الثّابتة بينَها و بينَ النُّفوُس السّماويّة والعُقول العالية وتفاوتِ درجاتهم، عليهم السّلام، فى الحضرة الإلٰهيّة، بحسَب قلّة الوسائط وكثرتها، كما مرّ.

(١٩) والسّالِكون الواصِلون ذَوقَ المَعارج الرُّوحانيّة من الكُمَّل ومَن يُدانيهم فى المنزلة، قاطبةً مُتّفقونَ علىٰ صِحّة ما ذكره النبيُّ، صلّى اللّه عليه وسلّم، مِن شأن منَ ذكر من الأنبياء ـ عليه وعليهم السّلام ـ عن مُشاهدة رُوحانيّة وكشفٍ مُحقّق متكرّر حاصل لكُلّ منهُم، عِدّةَ مرّات، دونَ تقليد للنبيّ، عليه السّلام، و غيره فى ذلك ومثلِه. فإنّهُ إنّما [بعثهُم على] السُّلوك وارتكابِ المَشاقّ طَلَبُ الخُروجِ عن رِبقةِ التّقليد وعدمُ [٥٩، ألف] القِناعة بنتائج الأفكار، لمّا رأوا عجزَها وعدمَ براءة ساحتِها وأكثر براهينها من شَين الشُّكوك والشُّبهات.

(٢٠) وممّا يُؤيّدُ ما ذكِرَ: ما أخبرهُ النّبيُّ ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ في تفاوُت درجات أخذِهِ عن «اللّهِ» العَلومَ، بحسَبِ أحواله المُتفاوتة وترقّياته فى مراتب العُقول المُفارقة، بعد تجاوز المقامات الفلكيّة ونُفُوسها العليّة.

فكان يُخبِرُ أحياناً: أنّهُ يأخُذُ عن جبرئيل، عليه السّلام، وأنّ جبرئيلَ يأخذُ عن ميكائيل، وميكائيلَ عن إسرافيل، وإسرافيلَ يأخُذُ عن اللّه؛ ويُخبِرُ: أنّهُ أحياناً كانَ يأخُذُ عن ميكائيلَ دونَ واسطةِ جبرئيل؛ وأخبر: أنّهُ كانَ يُلقِى إليه أحياناً إسرافيلُ، فيأخُذُ عنه دونَ واسطة جبرئيل وميكائيل، عليهم السلام؛ وأخبر؛ أحياناً عن اللّه دونَ واسطة أخذ من الملائكة، وليس وراء اللّه مَرمىٰ[2].

وقد شاركهُ الكُمَّلُ من وَرَثَتِهِ فى كُلّ ذلك، وقدراهُم «الدّاعى»، ووقعت المُشاركةُ مَعهُم والاتّفاقُ فى الشُّهُود والحُكم بِصحّة ذلك، بفضل اللّه ومنّه، مع العِلم بتوقّفِ أهل النّظر الفكرىّ فى قبُول ذلك والحُكم بِصحّته، والعِلم أيضاً

١. *بحارالأنوار*، ج ١٨، ص ٣٢٥.
٢. *بحارالأنوار*، ج ٣٦، ص ٣٤٩ و غيره.

بمُوجِبِ ذلك التّوقّف والإنكار.

هٰذا مع أنّ المُتوقّفين فى ذلك لا مُستَنَدَ لهُم سِوى الاستِبعاد والاستِحسان النّظريّ العاديّ؛ فإنّ هٰذه الأوصافَ ومثلَها تحجُبُ العُقُولَ النّظريّةَ عن إدراك مثل هٰذا وعن قبُوله. ولو أمعَنُوا التّأمّلَ فى البراهين الّتى تقضى بردّ أمثال هٰذه الأُمور، لَعَثَرُوا على الخَلَل الخَفىّ الواقع [٥٩، ب] فى بعض مُقدّماتِ تلك البراهين، سِيّما البراهين المذكورة فى شأن الصُّدُور وترتيب العُقول والنُّفُوس والأفلاك وانخرام القاعدة فى فلك الثّوابت و غير ذلك.

هٰذا، مع أنّهُم عند أكابر المُحقّقين معذورونَ من وجهٍ، فإنّ للعُقُول حَدّاً تقفُ عِندَهُ من حيث ما هى مُتعَبّدة بإفكارها. فقد تحكّمُ باستحالة أشياءَ كثيرة، و هى عند أصحاب العُقُول، المُطلّق سَراحُها من القُيُود المذكورة من قبلُ مُمكنةُ الوقوع، بل واجبةُ الوقوع؛ لأنّهُ لا حدَّ للعُقول المُطلقَة تقفُ عنده، بل ترقىٰ دائماً فتتلقّىٰ من الجِهات العليّة والحَضَرات الإلٰهيّة. و على الجُملة: «مٰا يَفتَحِ اللّٰهُ لِلنّاسِ مِن رَحمَةٍ فَلا مُمسِكَ لَها، وَما يُمسِكْ فلا مُرسِلَ لَهُ مِن بَعدِهِ، وَهُوَ العزيزُالحكيمُ». (الفاطر، ٣).

<الإلماعات>

و بعد أن قدمّتُ الفَصلَ الكُلّيّ المُشتملَ علىٰ ذوقِ أهل التحقيق وتمييز مذهبهم من مذاهب غيرهم، وبيانِ الألفاظ المُوهِمةِ الاشتراكَ مع سِواهم فى الاعتقاد و غير ذلك، فلنذكُر «الإلماعاتِ» المختصّةَ ببعض «أجوبة المسائل»، كما سبق الوعدُ بذلك، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

(١) فأقولُ: وأمّا ما أفادهُ بقوله ـ نفع اللّٰهُ به ـ فى حقّ «الحقّ»بـ «أنّه لو كان له وُجُودٌ وماهيّةٌ، لكان مَبدأً الكُلّ اثنين، وكُلُّ اثنين مُحتاجٌ إلىٰ واحد هو مبدأ الاثنين، والمحتاجُ إلىٰ مبدأ لا يكونُ مبدأ الكُلّ».

فيه نَظَرٌ؛ فإنّ لقائل أن يقولَ: هٰذا إنّما كانَ يلزمُ أن لو ادّعى القائلُ بالماهيّة أنّ الاثنينيّةَ هُنا حَقيقيّةٌ، [٦٠، ألف] لا اعتباريّةٌ؛ فإنّهُ يقولُ إنّ الاثنينيّةَ عندى هُنا اعتباريّةٌ. نَعمَ والواحِديّةُ أيضاً كذلك؛ لأنّها ليست صِفةً مُضافةً إلىٰ ذاتٍ معلومة، بل

هى صِفةٌ للأمر المتعيّن فى تعقُّل الواصِف.

و بقى: هل تعيّنُ الأمرِ فى نفسِهِ هو، كتعيُّنِهِ فى تعقُّل الواصِف، أو لا؛ فيه نَظَرٌ، فإنّ من البيِّن أنّ وَصفَ الواصِفِ «الحقَّ» ـ بأنّهُ واحِدٌ، أو أنّهُ واجِبُ الوجود، أو أنّه مبدأٌ للكُلّ، ونحو ذلك ـ مسبوقٌ بتعيُّن غير الحقّ من الأشياء فى تعقُّل المُسمّى والواصِف، فيميّزُ الواصِفُ المبدأ آخِراً عمّا أدركهُ وتعقّلهُ من الأشياء أوّلاً، بما لا يصلحُ عندهُ أن يكونَ مبدءاً للكُلّ.

فإذا ميّزهُ عن غيره فى تعقُّله يفرضُ إفرادَهُ إيّاهُ عن سِواه حَينئذٍ بصِفَة، ويُضيفُ إليه من الأسماء والصِّفات ما يَرىٰ، و يَحكمُ عليه فيه أنّه صِفةُ كمال يليقُ به، أو يجبُ أن يكونَ حاصِلاً للمبدأ لنفسه، لا مَن سِواهُ، حتّىٰ يصحّ لهُ أن يكونَ مبدءاً للكُلّ؛ ويَسلُبُ عنهُ أيضاً أُموراً يَرىٰ أنّها لا تنبغى لهُ. فإنّهُ متىٰ فُرِضَ اتّصافُهُ بهالزم مِنهُ مُحالٌ، من أجل أنّها فى مَبلغ عِلم الحاكم ـ باعتِبار تعيُّن الحقّ فى تعقُّله وتعقُّل تلك الصّفات وما يعلَمُ من كمالها ونقصها الثّابتة لمن تُضافُ إليه ـ تكونُ قادحةً فى مبدئيّته وكماله.

وهٰذا إنّما كان يصحُّ أن لو كان حُكمُ تلك الصّفاتِ من حيثُ إضافتِها إلى المبدأ عَينَ حُكمها من حيثُ إضافتها إلىٰ سِواهُ، فإنّ إضافةَ كُلّ صفة إلىٰ موصوفٍ ما، متىٰ قُصِدَ بها [٦٠، ب] الإضافةُ الحقيقيّةُ، يجبُ أن تكونَ مَسبوقةً بمعرفة حقيقة الصّفة وحقيقة الموصوف وحَقيقة الحُكم من حيثُ الإضافة، وحينئذ يتأتّىٰ إضافةُ تلك الصّفة إلىٰ ذلك الموصوف.

و بقى ذلك الحكْم: هل يختلفُ باختِلاف المُضاف إليه والحاكمَين المُختلفَين الإدراك وكيفيّة الإضافة، أولا يختلفُ. فيه نَظَرٌ، وتحقيقُ هٰذا عَسيرٌ جدّاً.

فإن قيل: لا يلزمُ من إضافةِ صِفةٍ إلىٰ موصوف مّا، مَعرفةُ حقيقةِ الصّفة و حَقيقة الموصوف، بل يكفى فى ذلك معرفةُ الصّفة من حيثُ هٰذه الإضافة الخاصّة الّتى قصدها الواصِفُ، وهٰكذا الأمرُ فى الموصوف، فإنّه يكفى فى ذلك معرفتهُ من هٰذا الوجه وهٰذه الإضافة، لا معرفةُ حقيقته.

فنقولُ: فحينئذٍ من الجائز أن يُثبَتَ للموصوف من جَهة هٰذه الإضافة أمرٌ أو أُمورٌ،

وينتفيَ عنهُ أيضاً أُمورٌ أُخَرُ؛ و يكونُ من مُقتضىٰ ذاته باعتِبار آخَر قبُولُ ضِدّ هٰذا الوصف بإضافةٍ غير هٰذه الإضافة و حُكم سِوىٰ هٰذا الحُكم من حاكم آخَر، فلا جائزٌ لواصِفٍ أن يُثبِتَ له أمراً امّا على الإطلاق، ولا أن يَسلُبَ عنهُ شَيئاً أيضاً كذلك، بل كُلُّ ذلك من وجه مخصوص وباعتبار مُعيّن، تابِعٌ لإدراك الوصِفُ والحاكم.

وإذا وضح هٰذا، عُلِمَ انّ مرجعَ السَّلب والإثبات من المُثبِتِ والسّالِبِ راجعٌ إلىٰ ما تعيَّن من الحقّ فى تعقّله، لا إلى الحقّ نفسِهِ، لعدم مُطابقة تعيُّن الحقّ عند المتعقِّل تعيّنه ـ سُبحانُهُ ـ فى تعُقله، نفسَهُ من حيثُ علمِهِ به.

وهكذا الأمرُ [٦١، ألف] فى الصِّفات وإضافتها إليه ـ سُبحانُهُ ـ أو سلبها عنهُ، إذ لو جاز ذلك ـ أعنى المُطابقةَ بينَ التّعيُّن، أعنى تعيُّن الحقّ فى تعقُّل غيره له تعيُّنه، سُبحانُهُ، فى تعقُّله نفسَهُ ـ لزم منه معرفةُ كُنهِ حقيقة ذاتِ الحقّ، وأنّه مُحالٌ.

وإذا استحال معرفةُ الحقيقة، فيُقالُ: إطلاقُ اسم الماهيّة على الحقّ، هو من حيثُ اعتِبار كونهِ مجهولاً، فإنّ لتعيُّنهِ فى نفسه الإطلاقَ عن كُلّ تعيُّن يحصلُ فى تعقّل أحد، كان من كان، فإنّ جميعَ تلك التّعيُّنات تقييداتٌ لهُ فى تعقُّلاتنا، لأنّها بحَسَب ما تعقّلنا وتعيّن لنا منه.

لا أنّا نقولُ: إنّ لهُ ماهيّةً وراء وجوده، بل حقيقتُهُ وراء مالم يُعلَمْ منهُ ومن الوجود المُضاف إليه أو المُضاف إلىٰ سِواهُ، ويزولُ بهٰذا احتياجُ معنى الانيّنيّة الاعتباريّة إلىٰ واحد هو غيرُ.

ولا يُقالُ أيضاً حينئذٍ: إنّ الماهيّةَ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، ولا صفةٌ ولا موصوفةٌ، بل كُلُّ ذلِكَ راجِعٌ إلى الاعتبارات واختِلاف التّعيُّنات الحاصلة فى التّعقُّلات.

هٰذا، وقد سبقت الإشارةُ إلى الإطلاق الذّاتيّ وذوق المحققين في ذلك قبلَ هٰذا فى الفَصل الكُلّيّ المذكور، فمتى استُحضِرَ ما ذكر هُناك وضُمَّ إليه المذكورُ الآنَ، وضح المقصودُ من ذلك كُلّه فى هٰذه المسألة.

(٢) وامّا ما أشار إليه ـ أبقاهُ اللّه تعالىٰ ـ من قول المُعتزلة، «فى معرفة الحقيقة وفى خُلوّ الماهيّة عن الوجودَين العَقليّ والعينيّ».

فذٰلِكَ لا اعتبارَ لهُ عند المحققين. فإنّهم متىٰ ذكروا الاتفاقَ، فإنّما [٥٦١، ب] يَعنُونَ اتفاقَ الحُكماء معهُم، لأنّهم يُوافقونَ الحُكماء فيما به يستقلُّ العَقلُ النّظريُّ بإدراكه فى طوره، ثُمّ يتميّزونَ عنهُم بمَدراكَ واطلاعاتٍ أُخرىٰ خارجة عن طور الفكر وأحكامِه التّقييديّة، كما سبقت الإشارةُ إليه، وأمّا المُتكلّمون على اختلاف طبقاتهم، فإنّ المحققينَ لا يُوافقونهُم إلّا فى النّادر من مسائل كثيرة.

(٣)وأمّا ما ذكرهُ ـ أبقاهُ اللّٰهُ تعالىٰ ـ فى الاسم المُطلق علىٰ حَقيقة مُشتركة، من «أنّها تختلفُ بكونها فى شىء أقوىٰ أو أقدمَ أو أشدَّ أو أولىٰ».

فكُلُّ ذلك عندَ المُحقّق راجعٌ إلى الظهُور، دُونَ تعدُّد واقع فى الحقيقة الظاهرة ـ أىّ حقيقة كانت ـ من عِلم ووُجود و غيرهما، فقابلٌ يستعدُّ لظُهُور الحقيقة من حيثُ هو أتمُّ منهُ من حيثُ ظُهُورها فى قابل آخَر دُونَهُ، مع أنّ الحقيقةَ واحدةٌ فى الكُلّ. والمُفاضلةُ والتّفاوُتُ واقعٌ بينَ ظُهوراتها بحَسَبِ الأمر المُظهِر المُقتضى تعيُّنَ تلك الحقيقة من حيثُ هو، تعيُّناً وظُهوراً مُخالفاً لتعيُّنه فى أمر آخَر. فلا تعدُّدَ فى الحقيقة من حيثُ هى ولا تجزيةَ ولا تبعيضَ.

(٤)وامّا ما رسم، [حفظه الله]، من «أنّهُ ليس لقائلٍ أن يقولَ: لو كان الضّوءُ والعِلمُ مُقتضيين لزوال العَشىٰ ولوجود المعلوم، لكان كُلُّ ضَوء وعِلم كذلك».

فصحيحٌ لو لم يُقصَد به الحُكمُ بالاختِلاف فى الحقيقة، فإنّ الضّوء من [حيث] كونهِ ضَوءاً حَقيقةٌ واحدةٌ، لكنّه قد يكونُ من مُقتضىٰ حقيقته إزالةُ العَشىٰ بشَرط تعيُّن خاصّ وظُهور فى أمرمّا، علىٰ وجه مّا، لا أنّهُ يؤثّرُ [٦٢، ألف] هٰذا الأثرَ ظهر.

(٥) وأمّا ما أشار اليه ـ حفظه اللّٰهُ ـ فى معرفة النّفس، من: «أنّ معرفتَها بديهيّةٌ، والاستدلالُ بما ذكر فى الاشارات: أنّ المُشار إليه بقول القائل «أنا» ليس غير النفس».

ففيه نَظَرٌ؛ لأنّ الصُّعُوبَةَ ليست فى معرفة أنّ ثَمّةَ أمراً وراء البدن مُدبّراً لهُ هو المُسمّىٰ نفساً، بل الّذى يعسُرُ جدّاً هو مَعرفةُ ما حقيقةُ ذلكَ الأمر المُدَبّر؛ ولا شَكَّ فى أنّ معرفة كهنه ليس ببديهىّ.

وأيضاً، فإنّ الإنسانَ، من حيثُ ظاهره وباطنه وقُواهُ وصفاتهُ، متكثّرٌ، ونُسخَةَ

وجوده مُتحصّلةٌ من أُمور مُختلفة يجمعُها أحديّةٌ كثرة، وهٰكذا كُلُّ جُملة فإنّها مُتحصّلة من أفراد يجمعُها وحدةُ تلك الجُملة، فالأفرادُ كالفروع لتلك الجُملة.

فالإضافاتُ والإشاراتُ قد تكونُ من بعض الأفراد إلى البعض، وبِسِيّما من حيثُ أُمهّات الأُمور الّتي يشتملُ عليها ذاتُه، كالوُجود، أو كماهيّته الّتي عرض لها الوجودُ، أو كمعنى إنسانيّته، أو حَيَوانيّته، أو صُورَته الطبيعيّة العُنصُريّة. و قد تكونُ الإشارةُ والإضافةُ من البَعض إلى الجُملة من حيثُ أحديّتها فيما يتحقّقُ أنّ هَدفَ الإشارة فى «أنا»، ومرجعَ الإضافة فى قول القائل «نفسى وبدنى وروحى وغير ذلك». هو إلىٰ أمر مُفارق يُسمّىٰ نَفساً، بل إنّما يُعرَفُ من هٰذا أنّ ثَمّةَ مُضافاً إليه مُمتازاً عن المُضاف، فيُعرَفُ المضافُ إليه من كونه مُضافاً إليه فحسْبُ.

وأمّا أنّهُ يُعرَفُ من هٰذا كنهُ المُضاف إليه وماهيّتهُ فغيرُ مُسَلّم. هٰذا، وإن كان المحُقّقون [٦٢، ب] متّفقون علىٰ وجود نفس مُفارقة باقية غير البدن، لكنّ الكلامَ فى إثباتِها بطريق البُرهان: هل هو مُتيسّرٌ، أم لا؟

ثُمّ نقولُ: العِلمُ بالوجود، والنّفس، والعِلم، ونحو ذلك، من الأُمور الّتى كثر البحثُ فيها، بأنّها شَىء مّا شىءٌ، وبأنّها ما هى على التعّيينِ والتّحقيقِ، شىءٌ آخَرُ.

و الظاهرالجليُّ إنّما هو معرفةُ كون كُلّ منها شَيئاً مّا وأنها ليست أُموراً عـدميّةً. وليست الصُّعُوبةُ فى معرفتها بهٰذا الاعتبار، كما مرّ، وإنّما الصّعبُ مَعرفتُها بالاعتِبار الثّانى، وهو معرفةُ حقائِقها، المعرفةُ التّامّةُ المُحقّقةُ الّتى لاريبَ فيها، فإمّا بالبُرهان، أو ما قام مقامَهُ.

فقولُ من يقولُ: «إنّ العِلمَ بوجودى أو بالوجود أو بنفسى أو بالعِلم بديهيٌّ، وإنّهُ لغاية الوضوح يتعذّرُ تعريفُهُ، أو إقامةُ البرهان عليه»، ليس بسادٌّ، فإنّ الواضِحَ البديهيَّ إنّما هى المعرفةُ الأُولىٰ

بالاعتِبار الأوّل، ولاكلامَ فيها، فإنّ مَن عندهُ أدنىٰ عَقل لا يُنازِعُ فى ذلك ولا يرتابُ.

ولكنّ الصّعبَ إنّما هى المعرفةُ الثّانيةُ بالاعتِبار الآخَر المذكور آنِفاً، أعنى معرفةَ كُلّ ما ذكرنا من حيثُ حقيقته المُتميّزة بذاتها عن غيرها، ولا شَكَّ فى صُعُوبتها.

ولهذا كثر اضطرابُ النّاس فيها واختلفت آراؤهُم واشتدّت حَيرَتُهُم. فلو كان معرفةُ حقيقة العِلم والوجود والنّفس ونحو ذلك ـ كما زعم القائلون ـ بَديهيّةً، لمَا وقعت حَيرَةٌ ولا حصل نِزاعٌ؛ لأنّ البديهيَّ ما لا نزاعَ فيه، وهٰذا ليس كذلك، فليس ببديهيّ.

(٦) وأمّا ما قررْتَ[1]. [٦٣، ألف]، نفع اللّهُ به «فى بقاء الأفلاك وشأن الفلك المُحدَّد الّذى به تعيّن الزّمانُ»، فصحيحٌ، لكن فى حَقّ الفلك الأعظم. و الكلامُ فى الأفلاك السّبعة هل هى قابلةٌ للكون والفساد ـ كما أخبرت عن ذلك طائفةٌ من الحكماء والأنبياء والكُمَّل قاطبة ـ أم لا ؟

(٧) وأمّا ما رسمه «فى شأن بقيّةِ الأفلاك إنّها خاليةٌ عن طبائع العُنصريّات، لأنّها لو كانت علىٰ طبائعها، لكانت أمكنتُها وحركاتُها قسريّةً. والقَسريُّ لا يدومُ، وبانقطاعها يلزمُ المُحالُ المذكورُ».

فيه نَظَرٌ، فإنّ المُحالَ المذكورَ إنّما يلزمُ فى شأن الفلك الأوّل، ولا خِلافَ بينَ المحققين من أهل الأذواق والمُحققين من المتشرّعين أنّه دائمُ البقاء، وكذلك الفلكُ المُكوكبُ، فإنّهما ليسا من الطبيعة العنصريّة فى شىء، بِخلاف الأفلاك السّبعة. ويلتزمونَ انّ حَركاتها قَسريّةٌ وأنّها لا تدومُ؛ فوجب الدّفعُ بالبُرهان.

وأيضاً فقد يُقالُ: إنّهُ لا يَستحيلُ دَوامُ الحركة القَسريّة، إذاكانَ القاسرُ دائمَ الوجود، وفى المقسور قابليّةُ الأثر منهُ ؟ فإنّهُ لا مُوجِبَ للتناهى، علىٰ هٰذا التّقدير؛ لأنّ المشهورَ من تناهى الحَركة القَسريّة إنّما مُوجِبُه تناهى قُوّة القاسِر. فمتىٰ فُرِضَ عَدَمُ تناهى قُوّتِهِ مع قابليّةِ المقسور لم يتعذّر الدّوامُ، وكيفَ لا ؟ ومن المعلوم: أنّ فى الفلك الأعظَم قُوّةً قاسرةً ساريةَ الحُكم فى بقيّة الأفلاك هى طبيعيّةٌ لهُ، والأفلاكُ عندهُم أبديّةٌ، فأثرُ هٰذا القَسر من القاسر أبديٌّ [٦٣، ب] وقَبولُ المَقسور له قَبولٌ أبديٌّ، والسّلامُ.

(٨) وأمّا قولُه: ـ «الزّمان لا يُحيطُ إلّا بِما تُحيط بِهِ الأفلاكُ» ـ

---

١. موقع هٰذه المقالة والتى تليها الىٰ قوله:«واما قوله الزمان لا يحيط، بعد قوله الآتى: «وأما قوله حفظه الله أمر الانسلاخ واجبٌ، الخ». لكن صحّفه الناسخون.

فثُبوتُ هٰذا موقوفٌ علىٰ بيان أنّ الزّمانَ عِبارةٌ عن الحركة الفلكيّة، أو هو مُتعيّنٌ بها. وغيرُ خافٍ على العِلم الشّريف: ما ذكروا فى ذلك من المباحث المختلفة. وقد اختار جَماعةٌ من مُحصّلى عُلوم الحِكمة، منهم أفلاطونُ: أنّ الزّمانَ عِبارةٌ عن حقيقةٍ معقولة سابقة المرتبة علىٰ الأفلاك، فلا بُدّ من إقامة البُرهان علىٰ توقُّف تعيُّن الزّمان ووجوده على الحركة الفلكيّة؛ ولهٰذا البحثِ أيضاً مَدخَلٌ فيما أشار إليه فى أمر الأفلاك وبقائها الدّائم.

(٩) وأمّا قوله ـ أبقاه اللّٰهُ تعالىٰ ـ بِناءً علىٰ ما تقدّمَ من البحثَ: «فلو كان للنفس نَشْأتٌ أُخرُ بينَ الأفلاك، لكان ذلك تناسُخاً».

فيه نَظَرٌ، فإنّ التّناسُخَ الّذى أُبطِلَ، إنّما هو فى هٰذا العالَم، وبشرط حُصُولِ مثل هٰذه النّشأة العُنصُريّة. فأمّاكونُ النّفس مُدبّرةَ الصُّوَرِ أو صُوَرٍ أُخرى فى عالَم آخَر خارج عن عالَم الكون والفساد، فلا بُرهانَ عليه، ومن ادّعىٰ استحالتهُ لزمهُ إقامةُ بُرهان علىٰ ذلك.

وقولهُ أيضاً، حفظه اللّٰه، ـ «إن لم تكن تلك الصُّوَرُ التّى تُدبّرها النّفسُ بعدَ المُفارقة بينَ الأفلاك لم يكن لها استكمالٌ» ـ ولا بُرهانَ عليه. سيّما والأكثرون من المتشرّعين والعقلاء علىٰ أنّه لا استكمال بعدَ الموت، من حيثُ الأعمال والصِّفات والعُلوم الكُلّيّة، سِوىٰ تفصيل ما تقدّم تحصيلهُ فى هٰذه النّشأة».

ونحنُ لا ندّعى أنّ تدبيرَ [٦٤، ألف] النّفس لتلك الصُّوَر هو لطلب الاستِكمال بقصدٍ مُعيّنٍ، بل ذلك يحصلُ بالذّاتِ دُونَ تعمُّل.

(١٠) وأمّا ما أشار إليه ـ أبقاه اللّٰهُ تعالىٰ فى «تعذُّر تدبير النّفس الصُّورَ المُتعدّدةَ فى الوقت الواحد، لتوقُّفِ ذلك على الشُّعُور».

فالخصمُ يدّعى أنّ الشُّعُورَ حاصلٌ لها، ولا يلزمُ أيضاً أنّ تدبيرَها محصورٌ فى الصُّوَر والأبدان العُنصُريّة، حتّىٰ يجبَ أن يكونَ علىٰ هذا الوجه.

(١١) وأمّا ما ذكره ـ حفظه اللّٰهُ، فى معرض قولنا «إنّ النّفسَ قد ترقىٰ إلىٰ أن تصير كُلّيّةً»: من «أنّ ذلك مُحالٌ».

فمُوجِبُه مفهومُ أنّ المرادَ منهُ الاتحادُ المُقتضى تصييرَ الذّاتين ذاتاً واحِدةً، ونحنُ

لم تُرد بهِ ذلكَ، ولا أنّها من كونها جُزئيّةً تتحدّدُ بالنّفس الكُلّيّة. فيستنكرُ على المحقّق ما ذكرهُ، من أنّهُ مفروغٌ عنه أجزاءُ العالَم، وإنّما نعنى بذلك أنّها ترقىٰ من جُزئيّتها وتنسلخُ من أوصافها التّقييديّة العارضة التّى لأجلها سُميّت جُزئيّةً، فتعودُ إلىٰ كُليتّها الأصليّة، فيصدقُ عليها من الأوصاف ثانياً ما كان يصدُقُ عليها أوّلاً، بالاتّصال الحاصل وزوال العوارض، و حينئذ لا تكونُ أجزاءُ العالم مفروغاً عنها.

(١٢) وأمّا قولُهُ ـ نفع اللّهُ به، «فى ارتقاء النُّفوس الكاملة وحُصُول مُشاهدة المبدأ الأوّل فأمرٌ يحصلُ لها فى ذواتها الجُزئيّة».

فيه نَظَرٌ، لأنّ ذواتها الجُزئيّةَ من حيثُ جُزئيتّها مُحالٌ أن تُشاهِدَ المبدأ الأوّل، وهٰذا مُتّفقٌ عليه عند أهل الشُّهود، ومن أرباب هٰذا الشّأن: أنّهُم لا يُشاهِدون كُلّيّاً مَا حتّىٰ يصيرونَ كذلك، ثُمّ يزدادونَ ترقّياً باتّصالهم [٦٤، ب] بالكُلّيّات على الوَجه المذكور فى أمر المِعراج، طَبقةً بعدَ طَبقة، مُستفيدين من كُلّ اتّصال استِعداداً وُجوديّاً ونُوراً وبَصيرةً هٰكذا، حتّى ينتهُوا إلى العَقل الأوّل، فيستفيدونَ من الاتّصال بهِ ما يستعدّونَ بذلك لمُشاهَدة المبدأ، كما هو شأن العَقل الأوّل، علىٰ ما مرّ.

(١٣) وأمّا قولهُ ـ حفظه اللّهُ: «إنّ الانسِلاخَ واجِبٌ، لكن لا بإرادة النفّس، كما لم يكن الارتباطُ بإرادتها، بل إذا افسد المِزاجُ انسلخت عنه».

فيه نَظَرٌ، فإنّه لا يلزمُ، من أنّهُ إذا كان الارتباطُ، أوّلاً، لا بإرادة، أن يكونَ كُلُّ انسِلاخ لابإرادة، بل يكونُ لهُم ذلك متىٰ شأوُوا. كذلك رأينا غيرَ واحِد منهُم قَصَدَ الموتَ، وأخبر باختياره لهُ، ومات من حينهِ دُونَ مَرَض ولا فَسادِ مِزاج.

بل أخبرنى شيخى الإمامُ الأكملُ ـ رضى اللّه عنه ـ مُشيراً إلىٰ حاله: «إنّ ثَمّةَ مَن يكونُ مُدبّراً لأجزاء بَدَنِهِ قَبلَ اجتماعِها بعلِم وشُعُور». و ذلك بكُلّيّة نفسه، إذ مَن يكونُ نَفسُهُ جُزئيّةً يستحيلُ عليه ذلك، لأنّ النُّفوسَ الجُزئيّة لا تتعيّنُ إلّا بعدَ المِزاج وبحَسَبه، فلا وجودَ لها قبلَ ذلك حتّىٰ يتأتّىٰ لها تدبيرُ الأجزاء البَدَنيّة بعِلم وشُعُور. فدلّت هٰذه الأُمورُ الواقعةُ أنّ الحُكمَ باستحالة ذلكَ لا يتمُّ إقامةُ البُرهان عليه، إذ لو كان كذلك، لما وقع فى الوجود ما حكم البُرهانُ الصّحيحُ باستحالة وُقوعه. فظهر من

هٰذا أنّ المُوجِبَ لمثل هٰذا الحُكم الاستبعادُ العاديّ ونحوه.

(١٤) وأمّا ماذكرهُ ـ حفظه الله، فى أمر اللذّة والابتهاج ونسبتهما إلى الحقّ بمعنى المُلائمة.

ففيهِ نَظَرٌ؛ لأنّ المُلائمةَ إنّما تكونُ [٦٥، ألف] بَينَ شيئين يُلائمُ كُلٌّ منهُما الآخَرَ من حَيثيّتها، والحقُّ واحِدٌ من جميع الوجوه؛ فادراكهُ، سُبحانُه، لذاتِه عَينُ ذاته، فيُلائمُ ماذا، وليسَ إلّا هُو، فكيفَ يُقالُ: إنّهُ لا يكونُ لذاتِهِ مُلائمٌ أشَدُّ مُلائمةً من نَفس حَقيقتها. هٰذا مع الاعتراف بأن لا تعدُّدَ [هناك] يُعقلُ أصلاً.

(١٥) وأمّا ما ذكره ـ فى «الفيض» ـ فلقائل أن يقولَ فيه: إذا كان الفَيضُ الصّادرُ من الحقّ أمراً موجوداً، فلا يخلو: إمّا أن يكونَ مُمكِناً أو واجِباً. فإن كانَ مُمكناً، فوجودهُ موقوفٌ علىٰ فَيض آخَر، ويتسلسلُ؛ وإن كانَ واجِباً، لزم منه مُحالٌ؛ لأنّ ذلك يقضى بأن يكونَ واجِبُ الوجود عارضاً للمُمكنات، وليس أمرٌ آخَرُ غير الواجب والممكن، كما مرّ بيانهُ. والعدمُ المحضُ لا ينقلبُ وجوداً، فإنّه يلزمُ منه قلبُ الحقائق وأنّه مُحالٌ. وأيضاً فالعدمُ لا يكونُ محلاً للتأثير فيه وقَبولِ الإيجاد من المُوجِد، فكيف الأمرُ؟ ثم أقولُ: وكانَ مِن شُروط الأدبِ الاقتصارُ علىٰ فوائد مولانا ـ نفع اللّٰهُ به ـ لكن رُبّما أوهمَ أنّ الموجِبَ لذلك إهمالاً مّا، فذكر الدّاعى هٰذه «الإلماعاتِ»، حُبّاً فى استِدامَةِ المُفاوَضَةِ المَولويّة، والاستِزادةِ من فوائده. وماسكّت عنه ولم يذكر عليه شَيئاً، فَسَبَبُهُ أحدُ أمرين، إمّا لأنّ البحثَ فيه يحتاجُ إلىٰ فضل بَسطٍ يُفضى الى التّطويل والإبرام، وإمّا لاستِشرافِ الدّاعى علىٰ كمال التّحرير المولوىّ وتقريره، ووُجوبِ الوقوف عندَ ذلك، لحُصُول الرّأى الّذى لا يُبقى احتياجاً إلىٰ مزيد بيان.

واللّٰهُ سُبحانهُ، يُزيلُ بنُور إرشاده ظُلَمَ الشّكُوكِ الدّوامس، ويُبقيهِ رُكناً يُلجَأُ إليهِ ويُعوَّلُ فى كشفِ كُلّ مُعضِلَةٍ عليه، والسّلامُ مُعادٌ عليه. وحَسبُنا اللّٰهُ ونِعمَ الوكيلُ، نِعمَ المَولىٰ ونِعمَ النّصيرُ. تَمّ، [٦٥، ب].

< ١٣ >

مسائل نصيرالدّين الطوسيّ عن شمس‌الدّين الخسروشاهيّ

لمّا كانَتِ الكتابةُ وَسِيلةً إلىٰ تواصُل من دانت أفئدتهُم و تفاصلت ألسنتُهُم، والسُّوالُ ذَريعةً إلى استفادةِ الخيرِ لِمنْ كانَ حِرصُه عليه شَديداً ممّن كانَ باعُه إليه مديداً؛ رأى الخادمُ الدّاعي «محمّدالطوسيُّ» التّوسُّلَ بهما إلىٰ جنابِ العالم الفاضل، المحقّق المدقّق، «شمس الملّة والدّين»، برهان‌الإسلام و المسلمين، سيّد الملوك والسّلاطين، قدوة العلماء المتأخّرين، سلطان الحكماء المحقّقين ـ أدام اللّهُ ميامنَ أيّامِهِ، وسهّل سبيلَ مرامه، وأغدق عليه صَوبَ إنعامِه، ووفّق فى افتتاح كُلِّ أمره واختتامه، بسيّما لإدراكِ مُبتغاه ووصله إلىٰ ما يتمّناه ـ فهُذا مَبلغُ التّحيّة والخدمة والدّعاء بدوام العزّ ومزيد النعّمة.

ثُمّ جَعَلَ مِفتاحَ المُباسَطَةِ مَسائلَ علميّةً ومِصباحَ المُقارنةِ مَباحِثَ حكِميّة للشّيخ ، حرس اللّهُ عُلوَّهُ، و قَرَنَ بالسّعادة عَشِيَّهُ وغَدوَّهُ، بإفاضةِ ما لديه فيها، و يُنعِمُ بإفادة ما يَقرُّ رأيهُ عليه منها؛ فإنّ مِن حقّ العلم أن لا يُحرَمَ طُلّابُهُ، ومِن كرامة الفضل أن يتفضّلَ به أربابُهُ، ورأيُهُ الشّريفُ أعلىٰ، وبالإفاضةِ فيما يُحاولهُ أولىٰ.

والأسئلةُ هٰذه

الأوّل: لمّا امتنعَ وُجُودُ حركةٍ من غير أن يكونَ علىٰ حَدّ مُعيّن من السُّرعة والبُطؤ، وَجَبَ أن يكونَ للسّرعة والبُطؤ مَدخَلٌ فى وجود الحركاتِ الشّخصيّة، من حَيثُ هى شَخصيّة، والسّرعةُ والبُطؤُ غيرُ مُتحصّلى الماهيّةِ إلّا بالزّمان. فإذن للزّمان مَدخَلٌ فى علّيّة الحركاتِ الشّخصيّة. فكيفَ يُمكِنُ أن يُجعَلَ حركةٌ مُعيّنةٌ عِلّةً لوجود الزّمان.

ولا يُمكنُ أن يُقالَ: الحركةُ من حيث هى حركة، عِلّةٌ للزّمان، ومن حيث هى حركة مّا، مُتَشَخِّصَةٌ بالزّمان.

كما أنّ الصُّورةَ من حيثُ هى الصُّورة سابقةٌ على الهيولىٰ، ومن حيثُ هى صورةٌ مّا مُتشخصةٌ بها، لأنّ الحركةَ ليست من حيث هى حركة عِلّةً للزّمان، وإلّا لكانَ لجميع الحركات مدخلٌ فى عِليتِه. إنّما هى علّةٌ للزمان من حيثُ هى حركةٌ خاصّةٌ مُتعيّنةٌ فى الخارج. فما وَجهُ حَلّ هٰذا الإشكال؟.

الثانى: ما بالُ القائلين: بأنّ ما لا حامِلَ لإمكانِ وجوده وعدمه فإنّه لا يمكنُ أن يُوجَدَ بعدَالعدم، أو يُعدَمَ بعد الوجود، حكمُوا بحدوثِ النّفس الإنسانيّة، وامتنعُوا عن تجويز فنائها.

فإن جَعَلوا حامِلَ إمكانِ وجودِها البَدَنَ، فهلّا جعلوه حاملَ إمكانِ عدمه أيضاً.

وإن جعلوها، لأجل تجرُّدِها عن ما يَحِلُّ فيه، عادِمَ حامِلِ لإمكانِ العدَم، كيلا يجوزَ عَدَمُها بعدَ الوجود، فهلّا جعلوها لأجل ذلِكَ بعينه عادِمَ حامِلِ لإمكانِ الوجود، فيمتنعُ وجودُها بعَدَ العدَم فى الأصل. وكيف ساغَ لَهُم أن جَعَلُوا جِسماً مادّياً حامِلاً لإمكانِ وجود جوهرٍ مُفارقٍ مُباينٍ الذّات إيّاهُ.

فإن جَعَلُوها، مِن حيثُ كونِها مَبدأ الصُّورة النَّوعيّة لذلِكَ الجِسم، ذاتَ حامِلٍ لإمكانِ الوجود، فهَلّا جعلوها من تلك الحيثيّة بعينها ذاتَ حامِلٍ لإمكان العدم.

وبالجُملةِ، ما الفَرقُ بَينَ الأمرين فى تَساوى النّسبتين.

الثّالثُ: إن كان سَبَبُ صُدورِ الكثيرِعن العِلّةِ الواحدة كثرةً فى ذات المعلول الأوّل، كالوجوب والإمكان والتعقّل علىٰ ما فُعِّلَ. فمن أينَ جائت تلك الكثرةُ إن صدرت عن العلّة؟ فلا يخلو: إمّا أن صدرت معاً أو علىٰ ترتيب. فإن صدرت مَعاً، لم يكن سَبَبُ صدورالكثرة عن العِلّة الأُولىٰ كثرةً فى ذاتِ المعلول الأوّل. وإن صدرت علىٰ ترتيب لم يكن المعلولُ الأوّلُ معلولاً أوّلاً. وإن يصدر عن العِلّة الأوّل، فمن الجائز أن يَحصُلَ كثرةٌ من غير استناد إلى العلّة الأُولىٰ، وكُلُّها مُحالٌ، فما وَجهُ النَّقضِ عَن هٰذه المضائق؟

والمُتوقّعُ من كرمه العميم ولطفه الجسيم أن يعذر الخادمَ الدّاعِىَ علىٰ هٰذا التّجاسُر، فيستخدمُهُ فيما يستأهلهُ، فإنّهُ مُمتَثِلٌ لما يأمُرُهُ. واللّهُ ـ تعالىٰ ـ يُمِدُّ فى الأيّام العالية، ويَقرُنُها بِنَعِمِهِ المُتوالية، إنّه علىٰ كُلّ شيءٍ قديرٌ

< ١٤ >

أجوبة مسائل جمال الدّين البحرينيّ

نسخة كتاب كتبه المولىٰ الأعظم أيضاً ـ قدّس اللّٰه روحه ـ الىٰ جمال الدين البحرينيّ

وَرَدَ الكتابُ الكريمُ، والخِطابُ الشّريفُ، الصّادرُ من عالى جناب السّيّد السّنَد، العالم الفاضِلِ المُفضِل، المُحقّق المُدقّق، جَمالِ المِلّة والدّين، كمالِ الإسلام والمُسلمين، قُدوةِ العلماءِ المبرّزين، مَلِكِ الحُكماءِ والمتكلّمين، أفضَل العالَم، أكمَل الآفاق، ناشِرِ العُلوم والفَضائل، كَهفِ الأكابِر والأفاضِل ـ أدام اللّٰهُ أيّامَهُ، وأسبَغَ عَلَيه إنعامَهُ ـ مُشحُوناً بفَرائد الفَوائد نَظماً ونَثراً، ومُملوّاً بجواهر الخواطر نَصّاً و فَسراً؛ إلى داعيه المُخلص ومُحبّه المتخصص «محمّد الطوسيّ» بعَدَ فترةٍ من وصول مُخاطباته العالية، و دروسٍ من الوقوف على مُكاتباته النّامية، فَقَبّلها ألْوفاً، و لَثَمَها سُطوراً وحُروفاً، و وَقَفَ عَلى غَرائبِ نكَتِهِ الزّاهِرَةَ، وَاستَفاد مِن أبكار أفكاره الباهرة، وزاد ما بِهِ مِن لواعج الشّوق إلى نَيلِ الاستِسعاد بمُلاقاتهِ الشّريفة، وَالاستَضاءة مِن أنوار مُكاتباتِه اللّطيفة؛ وَدَعا رَبَّ الأرباب وَاوّلَ الأوائل، ـ تعالت أسماؤهُ و تقدّست صِفاتُهُ ـ لاستدامةِ أيّامِهِ، واستنجاح مَرامِهِ، ولأن يَرزُقَهُ شَرَفَ مُنافَتَتِهِ و يُمنَ مُثافَتَتِهِ[1]، إنّهُ اللّطيفُ المُجيبُ.

و قد تحرّر هٰذه الأسطُر في ذي القعدة، سنةَ أربع وستين في بلدة «مراغة» وهو شاكِرٌ لأنعُم اللّٰهِ السّابغة، حامِدٌ لهُ على آلائه اللّاحِقةِ والسّابِقة؛ ولم يكُن مُتمكّناً مِن إتمام ما التمَسَهُ لِعَجَلةِ السّيّد الشّريف «تاج الدّين أبو جعفر» ـ أدام اللّٰه شَرفَهُ وسِيادَتَهُ ـ و

---

١. منافتة: مخاطبة. مثافنة: مجالسة، والمنجده.

عَزمِهِ على الرُّجوعِ إلىٰ بلادِهِ فى هٰذه الأيّام، ولَيسَ بآيسٍ مِن لطائفِ قدَرِ ـ اللّٰه تعالىٰ ـ أن يوفّقه فى إنجاحِ تِلكَ المُهمّات، إنّه وليّ الخيرات و قاضِي الحاجات.

(١) أمّا الكتابُ الّذى التَمَسَهُ فى العُلُوم الحقيقيّة فَقَد كانَ فى عَزم الدّاعى الاشتِغالُ بذلك، وإذ يَؤكّدُ العَزمَ إشارَتُهُ، ـ أدام اللّٰهُ أيّامَه ـ صار ذلِكَ العَزمُ حَتماً و سيشتَغِلُ به إن شاء اللّٰه.

(٢) وأمّا «شرحُ الإشارات» فقد اتّفق عند قراءة بَعضِ الأصدقاءِ إصلاحاتٌ يَسيرةٌ فى بَعضِ المواضع مِنهُ، وسَتَنسَخُ مِنه نُسخةً ونُصَحِّحُهُ ونُواصِلُهُ إلى الخِدمَةِ، إن أراد اللّٰهُ.

(٣) أمّا قِصّةُ «سلامان وابسال» فليست النّسخةُ الّتى بَعَثَها إلّا مُزوّرةً مِمّن كانَ غيرَ مُبرّز فى الحِكمة، بَل كانَ آخِذاً بِما يَدّعِيهِ الجُهّال المنسوبونَ إلىٰ أهلِها الّذين يَعتقِدونَ السّحرَ والتّسخيرَ، والقَولَ بتأثير الرّوحانيّات وما يجرى مَجراها؛ وعَلّقها بحديثِ الهِرمس، وإخراج أفلاطون وأرسطوطاليس، ونقل حُنين وما يُضاحيها، لتكونَ مقبولةً فى المُقول، ولم يَزِدها بِذلِكَ إلّا الرّكاكةَ والبُعدَ عن الطّبع؛ و قد وَقَعَتْ إليهِ قَبلَ هٰذا التّاريخ بقَريبٍ مِن بضع عَشرة سَنَةً، ولم يُلحِقها بِالكتاب لِهٰذهِ الأسباب.

و فى هٰذه الأيّام وَقَعَ إلَيه علىٰ طريقٍ آخَر القِصّةُ، لا شكَّ فى أنّها مِن كلام الشّيخ. وأثبت مَعانيهُما بِغَير ألفاظِهما وتأويلهما ليلحقَ بشرح الكتاب. و بَعَثَ مِنهُ نُسخةً فى دَرج هٰذه الأسطر ليُطالِعَها، وإن أمكنَ أن يُنبّه الدّاعىَ عَلىٰ ما سَنَحَ له فيها قَبلَ أن يُلحِقَها بالكِتاب، كانَ ذلك مُضافاً إلىٰ سائر ألطافِهِ.

(٤) وأمّا الجَوابُ عمّا ذكره الفاضل السّعيد، كمال المِلّة والدّين ابن سعادة ـ قدّسَ اللّٰه روحه ـ على العلّامة فخر الدّين الرّازىّ فى «امتناع كونِ الحدوثِ عِلّةً لاحتياج المُحدَث إلى المُحدِث». فما سَنَحَ لهُ فِيهِ، بَعَثَهُ فى طَيّ الدُّعاء أيضاً.

(٥) وكتابُ كمال الدّين لم يَرُدَّهُ، لينظر فِيهِ، وإن سَنَحَ لهُ غَيرَ ما أوردهُ شَىءٌ عَلَيهِ، يُعلِم الآراء العالِيةَ بِذلِكَ.

(٦) والدّاعى فى جَميع الأحوال مُترقّبٌ لإشاراتِهِ، مُنتشمّر لأوامرِهِ. واللّٰهُ ـ تعالىٰ ـ يديمُ أيّامَهُ، و يتمّمُ مَطالبه، ويُوفّق له فى جَميع ما يَتَوَخاهُ، ويُحَصّلُ مآربَهُ بِلطفِهِ و كَرَمِهِ. والحمدُ للّٰه ربّ العالمين وصلاتُه على نبيّه محمّد وآله الطاهرين. و هو حَسبُنا ونِعمَ الوكيلُ.

< ١٥ >

رسالة عزالدّين الحسن المراغيّ إلى نصيرالدّين الطوسيّ

نسخة كتاب كتبه الفاضلُ عزُّالدّين الحسنُ المراغى، الملقّبُ بسعفص إلىٰ خدمة مولانا علّامة العالم، نصيرالحقّ والدّين، محمّد بن الحسن الطوسيّ، نثرا ونظماً:

البَحرُ وإن لم نَره فَقَد سَمِعنا خَبَرَه
وَلَيسَ لِلّه بِمُستَنكَر أن يَجمَعَ العالَمَ فى واحِد

ومِن عَجَبٍ أنّى أُسائِلُ عنهُم وَأسألُ عَن أخبارهم وَهمُ مَعى
ويَشتاقُهُم عَينى وَهُم فى سَوادها وَيَطلبُهُم قَلبى وهمُ بينَ أضلُعى

سَلامٌ عليك، أيّها العالَم الكبير والعالِم الخبير، السّميدع النحّرير، يا مَن هو الباصِرُالبَصير، نِعمَ المولىٰ ونعمَ النّصير

نَسيمُ الرّيح إن حَملت بشوقى وَبَلّغَت التّحايا والسّلاما
إلىٰ مَن حاز أصنافَ المعالى وَكَنّز فى مَنازلنا هَياما
صَحيحُ العِلم، مِسقامُ الأعادى لقد نال المقامات العِظاما
بِه أحيى الإلٰه صنوف علم وَقَد صارَت مُشتّتةً دِهاماً
لَقَد عَظُمَت مَراغَةُ وَاستَطالَت عَلى البُلدان مُذ جاءت إماما

سَلامٌ مَن أحرقَهُ الشّوقُ ومَدّهُ الفَخرُ والطّرق، كَثُرَ مِنهُ التّحبّط وكَبُرَ مِنهُ العَوق، إن نظرإلىٰ وَجه الرّحيل هَرَّ طَرَباً وإن نَظَرَإلىٰ وَجهِ الإقامة... ثُبوراً وحَرَماً. فهوكألفِ الوصل فى الدرّج مَطروحٌ، وبلسانِ الإقامة مَدلُوحٌ، يدّعى كسبَ الأشقى ولا يعرفُ مَعناه، وظفرالنّظام ولا يهدئ إلىٰ مغزاه. قد احتوشه أحوالٌ إلىٰ هاشم فهوكمؤمن آل فرعون،

مُهانٌ إن حضر، ومدعوٌّ. إن غاب واستتر، فهو كحَرفِ النّداء، مَعَ القُرب مَحذوف، ومعَ البُعد غَيرُ الحاضِر المَعروف، غَلَطَ فيه الدّهرُ كغَلَط الزُّجاج فى عامِل إذا، و قد أحاطَ به الأذىٰ. مُختلَفٌ فيه كمسألة الدّور، يتمّمُ نقصُه كتتميم موجب المهر.

هٰذهِ حالَتِى وَهٰذا كَلامِى. فَتَفَطّن لِقَولى ومَرامى إلى مِثلِكَ وقد ترنا بصُورة مِلك، كُلُّ العُلماء يَعْرفون مِن سوْره. وَذَلّ مَن يَرتقى إلىٰ سُوره. أخبر جَميع العُلُوم قبله الإشارات واستفاد من سياسته الدّهرالحوار أوبارات، شرفت به جَميعُ الأقاليم، وبذخ الطوسُ، وانتسبت إلىٰ عبوديّته الأكاسرةُ النُّوسُ [١٠٣٠]، نظر بعَين حِكمته توقيعه تحسُّراً إلىٰ ما أشكل على الأوائل من علوم التّحقيق، فبقتها بالنّظر الشّرر الرّشيق وأتىٰ بالشّرح الدّقيق.

إمامُ النّاس ها قَد طالَ شَوقى ... إلىٰ بَدر تَعاظَم عَن مَحاقِ
وَأضْنانى شرار مقام ... عَلىٰ هُونٍ بِمَعنى الاشتياقِ
فإن شَرّفتنى وَطَلَبتَ عَودى ... تكونُ مُخلّص مِن ذا الخِناق

وينتهى إلىٰ شَريفِ كرمه وعَظيم عُلُومه و حرمه وَمقرالعزّ وحَرمه، أنّ حامِلَ الرّقعة ترك الفكر و قصد الابرير، ونحا نحو الآذرميّ والاذريّ، وفرّ من الفقر والتحرير، قصد جنابَ مَعروف مَراغَة، لا بَغدادَ والكرخ، وأناخ نعقوه فغفُور العُلُوم. فرزقهُ اللّهُ السُّرور. وأعاذَاللّهُ السرح.

مثولهُ فى جنابكم مَبذولٌ، ومرامُهُ مأمونٌ، ومسئولٌ عقاره ميمونٌ ماء المشمول، يَتَصَدّقُ عَلَيهِ بإفراج كَربِهِ وَإفراحِ قَلبِه، يَنالُ دَرَجاتٍ عاليةً فى دار النّعيم وَالخُلود الدّائم المُقيم بِحقّ الرّبّ الرّحيم ويَتَفَضّلُ بِجَوابِ كِتابى... يصير ألف آمالى مِثل بِلقيس وأنالَ فى دار سُليمان عُلُومَ إدريس مِن العالِم النّحريرىّ الرّئيس وَاستريح مِن ذا الوَقت الحسيس، رَزَقَكَ اللّهُ مِن أعمار الخَلائق أعماراً عاديةً، لا ساعةً عاديةً، وَأولاداً شُمُوساً، سَماسِرَةً رُؤُوساً، ذاكِرةً دُروساً، دافِعةً طُمُوساً، بحَقّ النّبىّ وآله.

ومَن عَظّمكم اللّهمَّ فَوالِهِ؛ فَإنّ العَبدَ إلىٰ لِقائكم والِهٌ، بَلّغَهُ اللّهُ إلىٰ دَرَجاتِ أوليائه المُقَرّبين، ونَشَرَ فوائد أنفاسهِ بَينَ العالَمين.

< ١٦ >

رسالةُ خواجه طوسى به عين الزّمان جيلى

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾

سلامُ اللّٰه عليكم و رحمة اللّٰه وبركاتُه؛ تحيّةً مُشاهِد بالقلب، مُعايِن بالبصيرة، مُشاكِل بالذّات، مُناجٍ بالسّريرة، راغبٍ فى مُباحثتكم ومُنافثتكم، لما سمع من طيبِ أخباركم، جاهدٍ فى مُحاذاة ضميره ضميركم، اقتباساً لأنواركم، متعلّل بإيراد السّؤال، متمسّكٍ بأذيال المقال، سالكٍ سبيل الّذى قال:

سألتُـــها ومُـــرادى مـــن إجـــابتها أن أسمعَ الصّوتَ، لا أن أسمع الكلِمات

و بعْد، فهٰذه أسئلةٌ قد تداولتها الأنظارُ و تسابقت فى ميادينها جيادُ الأفكار، جُعِلَت وسيلةً إلىٰ مُفاتحة الحوار واتخّذت ذريعةً إلى المباسطة مع الأحرار، بلّغكم اللّٰهُ مُنتهىٰ مقامات الأبرار، بحقّ المصطفينَ الأخيار.

السّؤالُ الأوّلُ: لمّا ثبت عندَوالمحققين من أهل النّظر: أنّ كلّ ما لا حامِلَ لإمكان وجوده و عدمه غيرَ ذاته؛ فإنّه بالضّرورة، إمّا أن يوجدَ دائماً أو لا يوجدَ دائماً، وكلّ موجود بعدَ العدم وكلّ معدوم بعدَ الوجود يجبُ أن يكونَ له حاملٌ إمكان وجود أو عدم غير ذاته؛ فما بالهُم يُجوّزون فيما له حاملٌ إمكان وجود أو عدم غير ذاته، تخلّلَ وجود بينَ عدمين، ولا يُجوّزون تخلّلَ عدم بينَ وجودين، فالنفْسُ الإنسانيّة إن لم تكن ذاتَ حامل إمكان، فكيف حكموا بوجوبِ وجودها بعد العدم؛ وإن كانت فكيف حكموابامتناع عدمِها بعدَ الوجود.

السّؤالُ الثّاص: قد طوّل المتقدّمون والمتأخّرون فى تحقيق حقيقة «الإدراك» ولم يرجع أثرٌ بياناتهم إيّاها بطائل. و ذلك لأنّهم مع تشّعب مسالكهم انتظموا فى ثلاثِ فِرَقٍ؛ فرقةٍ تزعمُ أنّ حقيقةَ الإدراك هى وصولُ المدْرِك إلىٰ عين المُدرَك. ويناقضون بإدراك مالا عينَ له خارج ذات المدرك. و فرقة تُدعمُ أنّ حقيقة الإدراك هى حصول أثر من المدرك فى ذات المدرك وهو إمّا صورةٌ مُطابقةٌ له أو علاقةٌ إضافيّةٌ بينهُما ويُناقِضُونَ أيضاً بمثل ما مرّ. وأيضاً يتوقفُ العلمُ بالمُطابقة أو المضايفة المستلزم لكون الإدراكُ تعيّناً علىٰ إدراك المتطابقين أوالمتضائفين أولا. و فرقةٍ تعترفُ بالقصور عن إدراك الإدراك أو عن العبارة عنه متعللةً بكونه إمّا فى أعلىٰ مدارج الوضوح أو فى أدنىٰ مراتب الخفاء، جاعلةً ذلك القصورإدراكاً. فما الفتوىٰ عندكم فيه و علىٰ أىّ شىء استقرّ رأيكمُ ؟.

السّؤال الثّالثُ: ما المرادُ من قول القائل: «التّوحيدُ إسقاط الإضافات من الذّات»، وما تلك الإضافاتُ ومن أين حصلت إن لم يقتضيها الذّاتُ، ولِمَ احتيجَ إلىٰ إسقاطها إن اقتضاها؟ و هل يسقطُ بإسقاطها إيّاها أم لا؟ و هل يلزمُ من قولنا: «التّوحيدُ إسقاطُ الإضافات» علىٰ وجه التصّاريف أن نقول: الاتّحادُ سقوطُها أم لا؟.

و هذا ميدانٌ لأهل الذّوق والكشف فيه جولانٌ، فجُل وقُل و عيّن وأفِد وأفِق. أمدّ اللّهُ أنفاسك وأوفىٰ كماسك. والمتوقّعُ من المكارم العميمة واللّطائف الجسيمة أن لا تحملوا هذا الانسباط علىٰ سوء الأدب؛ فإنّ السّؤال رأسُ مالٍ من طلب؛ لقوله ـ جلّ ذكره: «فا سألوا اللّهَ من فضله» (النساء / ٣٢). حثّ فى أن نسألهُ ـ تعالىٰ ـ تصريحاً، وبعث علىٰ أن نسأل المتخلّقين بأخلاقه ـ تبارك ـ تلويحاً. بارك اللّهُ لكم ولنا، و فتح أبوابَ الخير عليكم و علينا، و جمع شملَ طُلّاب الفضل؛ ولسنا من أن يُتمّ اجتماع الشّمل بنيل حلاوة الوصل بآيسين، وهو حسبُنا ونعم المُعينُ سبحانَ ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون وسلامٌ على المرسلين والحمد للّه ربّ العالمين[1].

١. كتابخانهٔ آستان قدس، ضميمهٔ، شمارهٔ ٥٧١ (اخبار خطى وكتابخانهٔ مركزى دانشگاه تهران، فيلم ٢١١٩.

< ۱۷ >

رسالهٔ خواجه نصیرالدّین محمّد طوسی به اثیرالدّین ابهری

رسالة کتبها نصیرُالدّین الطوسیّ إلی الإمام العلّامة أثیرالدّین الأبهریّ رحمهماالله تعالیٰ

و فیها عدّةُ مسائل

هر چند ز روزگار بیدادیهاست　　یادت که مرا از تو چه آزادیهاست

بی‌زحمت امید و غم وصل و فراق　　این بس که ز دیدار توام شادیهاست

جناب همایون و ذات میمون مخدوم معظّم، ملک علماءالعالم، أثیر الملّة والدّین، قطب الإسلام والمسلمین، قدوةالعلماء والمحققین، بقیّةالأفاضل المتأخرین ـ أدام‌الله تعالیٰ علوّه و قرن بالمیامن عشیّه و غدّوه ـ که مقصد آمال افاضل و مطلع انوار فضائل است، همیشه به کرامات ذوالجلال و کمالات لایزال محفوف و موصوف باد، و دست تصرّف زمان و عنان تغلّب حدثان ازکنف شرف و ساحت باراحتش مردود و مصروف بحقّ الحقّ و صاحبه.

دعاگوی مُخلِص، محمّد طوسی، خدمت و دعا می‌رساند که هر چند دولت مشاهدهٔ طلعت همایون در وقتی یافته است که اقتضای اقتناص حظّی از آن جناب فیّاض نکرده، امّا از آن وقت باز همیشه بلبل عزائم مخدومی معظّمی ـ دام معالیه و

اقترنت بالسعادة أيّامه و لياليه ـ متفحّص و متفتش بوده و به اشارت بشارت تزيين خطّهٔ عراق به مقام مبارک، به مصداق اين شعر شوق تضاعف پذيرفته:

أرى الشّوقَ يزدادُ يوماً فيوماً إذا مـا المـنازلُ تـزدادُ قُـرباً

ايزد ـ جلّ و علا ـ يافت اين مراد به خوبترين وصفی و محبوبترين هيأتی کرامت کناد. وَ ما ذلِكَ علی اللّٰهِ بِعَزيز. و چون ايّام شريفه ـ أدامهااللّٰهُ ـ مستغرق افادهٔ أسرار حکمی و إفاضهٔ أنوار علمی است؛ اين دعا که فاتحهٔ استسعاد و فتح باب مکاتبه و انبساط خواهد بود، إنشاءاللّه تعالیٰ، نخواست که از استفاده و استفاضه خالی باشد.

پس بنابر وثوقی که بر مکارم اخلاق عالیه حاصل است، دو سه موضع از جملهٔ مواضع که در خاطر از آن خار خاری بود اختيارکرد، تا آن را وسيلهٔ اقتباس اشراقات ضمير منير مخدومی معظّمی ـ لا زالت مُشرقةَالأنوار ـ سازد، اگر بيان حال و ايضاح حلّ اين، بر وجهی که رأی شريف بر آن قرارگرفته، انعام فرمايد، از آن فرط کرم و وفور لطف غريب نباشد.

و نيز اگر آن را به فرصت تحقيق سفر مغرب مقرون گرداند؛ يعنی از نوادر فوائد و غرائب نکتی که سانح شده باشد، مانند أصول رَصَدی مُحْدَث، اگر اتفاق افتاده باشد، يا نکته‌ای بکرکه بر خاطر منير فائض شده، دعاگوی مُخلِص را در آنچه او را اهل شمرد مباسطت فرمايند، ايزد ـ سبحانه و تعالیٰ ـ انفاس عزيز مخدومی را همیشه مصادر علوم حقيقی و موادّ اسرار غيبی دارد، بحقّ‌الحقّ، مذکور آن است:

۱ـ اگر سببِ صدور معلومات متکثّره غير مترتّبه، در سلسلهٔ ايجاد از علّت أولیٰ، وجود کثرتی که معلول اوّل لازم است باشد، مانند امکان و تعقّل خود و مبدأ خود، چنان که محصّلان و متأخّران داده‌اند، سخن کيفيّت لزوم اين کثرت، نه بر طريق ترتّب با تجويز صدورکثرت از واحد بسيط دفعة، يا اثبات مبدأ غير علّت أولیٰ و عدم احتياج غير علّت أولیٰ به علّت أولیٰ در وجود لازم آيد و بر طريق ترتّب لازم

آید، که معلول اوّل، معلول اوّل نبود، و اگر بعضی از این امور عدمی فرض کنند لازم آید که عر عدمیّات مبادی اُولیٰ موجودات بوده، اُولیٰ باشد، پس سدّ باب وجود علّت اُولیٰ لازم آید.

۲ـ هیچ حرکت منفکّ از بطوْ و سرعت موجود نتواند بود، چنانکه مقرر است و تجدّد بطوْ و سرعت إلّا به زمان نتواند بود. پس زمان از جملهٔ مُشخّصات هر یک از حرکات محصّل باشد. و چون چنین باشد نشاید که زمان معلول حرکت معیّن بوده؛ چه شخص مُحال بود که معلول متشخّص بود، از جهت وجودب تقدّم علّت بر معلول.

اگر گویند: نه هیولیٰ با تقدّم صورت، بر وجهی از وجوه علیّت از اسبابِ تشخّص صورت است. گوئیم: صورت، من حیثُ‌الصّورة، مقدّم است بر هیولیٰ، من حیث صورة مُعیّنة، مُشخّص به هیولیٰ است؛ و در موضع مذکور، حرکت، من حیث هی حرکت، علّت وجود زمان نیست، بلکه حرکت معیّن محصّل از جملهٔ حرکات خاصّ به علیّت زمان است، پس اشکال این مُعارضه مندفع شود.

۳ـ هر دائره که محیط او حامل مرکز دائرهٔ دیگر باشد و متحرّک شود به حرکت وضعی بسیط متشابه و تحریک دائرهٔ محمول کند به همان حرکت مرکز حامل را به ضرورت، سه خاصیّت لازم آید.

اوّل تساوی زوایای حادث از حرکات متساوی بر حوالی او. دوم تساوی ابعاد مرکز محمول از او در همه احوال. سم دوام محاذات قطری بعینه از اقطار محمول او را.

و چون این سه قاعده مقرّر شد، حکم علم اهل هیأت متعلق این سه خاصیّت به سه نقطهٔ مختلف در افلاک قمر و دیگر کواکب، و این مرکز حامل و مرکز حامل و نقطهٔ مُحاذات با مرکز معدّل منیر و مرکز حامل موجب ارصاد ایشان مقتضی جواز خرق و التیام خرقی که تدویر در وی متحرک باشد یا خلوّ موضع حرکت موجود بر ضدّ آن حرکات مختلف متشابه از یکی باشد. و همه اقسام بیرون قسم آخر به نزد

حکیم ممتنع است.

و سخن اهل صناعت از تقدیر قسم آخر ممتنع خالی است، چه متقدّمان بر ایراد دوائر که مهندس را بر اقامت برهان بر تقدیر محاذی وضع آن کافی باشد قناعت کرده‌اند و متأخّران وجهی که تعرّض بیان هیأت اجسام کرده‌اند از عهدهٔ تخلیص آن، چنانکه رأی منیر را معلوم باشد، بیرون نیامده‌اند، تا آنکه احوال عروض، خصوصاً عرض زُهره و عُطارد همین حکم دارد. خللها که بر تقریر ابن الهیثم و آنچه در اختصاص بطلیموس مذکور است هم پوشیده نباشد.

و اگر رأی همایون را به افادت بیان نکت تفصیل فرماید، از آن (معدن) وفور لطف عجب نباشد. زحمت از حدّ گذشت، هم مکارم اخلاق عالیه عذر خواه تواند بود. والدّعاء کما مضیٰ.

< ١٨ >

جواب رسالة قاضى البحرين

وَصَلَت القَصيدةُ الغَرّاءُ والفَريدَةُ الزّهراء؛ التّى أنشأها السَّيّدُ الكبيرُ، عَلّامةُ عصره، وأفضَلُ دهره، قاضى قُضاة الآفاق، قُدْوَةُ عُلماءِ الأقطار، عِمادُ المِلّةِ وَالدّين، ركنُ الإسلام والمُسلمين، أكملُ الأكابرفى الأرضين ـ أدام اللّهُ إفضالهُ وحَصّل آمالهُ، وقَرَنَ بِالسّعاداتِ أوقاتَهُ، وَأنجَح فى الدّارين طَلِبَاتِهِ ـ إلىٰ داعِيهِ الّذى لم يكُن لَها نقّص إلّا مِن جَهَةِ تَخصيصها باسمهِ، وَلا لها عَيبٌ إلّا بِسَبَب التُّخلُّص فيها إلى مَدحِهِ، محمّد بن محمّد الطوسىّ.

فَعَظّم مُورَدَهُ وَقَبّلهُ، وأعزّ مُوردَهُ وبجّلهُ، وَلم يَدرِ بما يُقابِلُهُ غَيرُ الشّكر والثّناء، ولم يَهتَدِ إلىٰ أن يُجازيَهُ بِما سِوى المدح وَالدّعاء، وَاللّهُ ـ تعالىٰ ـ يُديمُ أيّامَهُ وَيُثبِتُ دَولتَهُ، وَيَنجَحُ أغراضَهُ وَيُخلّدُ بَرَكَتَهُ.

و داعيه يُبلِغُ الخِدمةَ والدُّعاء إلىٰ كريم جَنابِهِ، ويشتاقُ إلىٰ خِدمَتِهِ، وإن لم يَسبِق لهُ سابِقَةُ الوُصُول إلىٰ حَضرَتِهِ، وَالاستِسعادِ بمُشاهَدَةِ شَريف طَلعَتِهِ، وهُوَ مُترصِّدٌ لِسَوانح إشاراتِهِ، مُترقّبٌ لِنَوافِذِ أوامرِه؛ ليقومَ بِما يُرسَمُ ويُتمَّ ما يأمُرُ، بتَوفيق اللّهِ وعَونِهِ، ويَرجُو أن لا يَنقَطِعَ عَنهُ سَعادةُ أخبارِهِ، وتَشرُّفُهُ أحياناً بلطائفِ مُخاطباتِهِ، ليَقوىٰ بذلِكَ قَلبُهُ ويَتمَّ بمكانهِ فَرَحُهُ.

والحمد للّهِ ربِّ العالمين، وصلاته علىٰ نبيّه محمّد وآله والسلام.

< ۱۹ >

رسالهٔ خواجهٔ نصیرالدّین طوسی به خواجه رجاء بزلق

کتابتی که محقق نصیرالملّة والدّین ـ قدّس سرّه ـ به خواجه رجاء بزلق نوشته

﴿بسم اللّه الرحمن الرحیم﴾

به قلم مبارك رفته بود که چند سطری متضمّن وعظ می باید نوشت. الأمرُ أعجلُ من هذا. صحبت غنیمت می باید شمرد، وأنس از غیر حق که قلم فنا بر آن کشیده‌اند قطع می‌باید کرد. «وتوکّل علی الحیّ الّذی لا یموتُ». قلم شکن، ورق سوز وسیاهی ریز ودم درکش. «حمید، این قصّهٔ درداست، در دفتر نمی گُنجد». دراین سهل مدّت از تقلّب و تبدّل احوال چیزها مُشاهده شد که طرفةالعین ایمن نتوان بود.

«ولا تأمن من مکراللّه». دمی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی. راه ناامن است ومنزل دور ودوست غیور و در عمر فتور. «قُل اللّه ثمّ ذرهُم». «عِش ما شِئت، فإنّك میّتٌ، وأحبِب مَن شِئت، فإنّك مُفارقُه، واعمل ما شِئتَ، فإنّك مجزیٌّ به».

رستگاری پیشه کن کاندر مقام رستخیر نیستند از خشم حق جز رستگاران رستگار

اگر مردم در خواب غرور نباشند، به مُنبّهات احتیاجی ندارند. «النّاسُ نِیامٌ، فإذا ماتوا انتبهوا». زهی از خود و از خدا سیر آمدگان، به زبان با خدا وبه دل باشیطان باشند، تا موقع نجات، أستغفرُ اللّه العظیم. زهی مکر نفس که وعد و وعید حق را در گوشه‌ای نهاده، تسویلات شیطانی را نصب‌العین خود کرده‌اند. «فبأیّ حدیثٍ بَعدَهُ یُؤمنونَ».

تا کی رقم عُبُودیّتِ حقّ را از صحیفهٔ احوال خود محو کنیم و داغ عُبُودیّتِ شیطانی بر ناصیهٔ خود ببینیم. «ألَم یأنِ لِلّذینَ آمَنُوا أن تَخشَعَ قُلُوبُهُم لِذکرِ اللّهِ».

بقیّهٔ مکتوب از صحفهٔ دل خود فروخوان، بِضاعت ایمان از إضاعت مصون، و مدد حق روز به روز فزون باد، بمنّه وکرمه، والسّلام.

< ۲۰ >

أجوبة مسائل شمس الدين محمد كيشى

﴿ بسم اللّه الرحمن الرحيم ﴾

پرتو خورشید ضمیر مُنیر مخدوم ولیّ الإنعام، صاحب الآیات العظام، زبدةُ ممخضة الشّهوروالأعوام، خلاصةُ علماء الأنام، قبلةُ المحصّلین و قُدوةُ الواصلین، رئیس المحققین، نصیرالملّة والدّین، حجّةالإسلام والمسلمین، که سبب اهتداء سالکان طریقت ونوربخش دیدهٔ واصلان حقیقت است، چندان که مقتضای رای ظلمت زدای او باشد، به واسطهٔ دریچه های حواس بر محبوسان چهار دیوار طبایع فائض باد، و نفس قُدسی او که حائز کمالاتِ نوع إنسی است، در انتهاج مدارج حکمت وابتهاج به طوالع حدس مغبوط جمیع مفارقات ومفخرکلّ مقارنات، و هر دمش را از عالم حقائق گشایشی تازه واز تجلّی حقیقة الحقائق بخشایشی بی‌اندازه، بحقّ محمّدوآله.

خادم آرزو مند وچاکر نیازمند، دعائی که کودک مسترشدِ مرید مُرشد را موظّف دارد تبلیغ می‌کند، واشتیاقی که طبیعت ناقصان را به جمال کمال است عرضه می دارد و هرچه زودتر از این مراد به حصول موصول باد، تحیّتی از شائبهٔ تکلّف معرّیٰ واز سمتِ تعسّف مبرّیٰ إصغافرمایند. مطلوب یقین است که مُشاهدهٔ عالم ازلی

است، وُعُورتِ طریق و صُعوبتِ تحقّقش چنان است که مخدوم ـ قرن اللّه ظُلّه بالوصول ـ مُشاهِد آن است و حکایتِ جواذبِ قوای جسمانی به خلافِ صوبِ عقلی بعینه آن است که شاعر فرماید:

هَویٰ ناقتی خَلفی وقُدّامی الهویٰ وإنّی وإیّاها لَمختلفان

وهمنشیانِ ظاهر جمله مدد اعداءند، إلّا مَن عصمهُ اللّهُ، وقلیلٌ مّا هُم، پس اگر طالبی از رفیقی نشانی یابد نزاع وتحنّن او به ادراک ملاقات میمون ومواصلت همایون حاجت به شرح نباشد. به‌حکم آن که مراد طلبهٔ یقین از حضرت کاملان برهان مبین ایشان است برتبیین مطالبی که برذهن طالبان هائل نماید وحلّ شکوکی که بر پای فکر ایشان مشکل برد، سه مسأله إلقاء می‌افتد تا ابتداء مواصلت از غایت آن که استفاده علمی است عاطل نماند.

مسألهٔ نخستین:

شیخ الرّئیس ـ روّح اللّه رمسه و جزاه عن طلبة الحقائق خیراً ـ فرق میان موجبهٔ معدوله و سالبهٔ بسیطه بدان بیان کرده است که موجبه بر موضوع موجود صادق باشد فحسبُ؛ چه ایجاب حکم بر محکومٌ علیه وجود موضوع نخواهد، برآن وجه که معلوم است، وسالبهٔ معدوله بر موضوع معدوم صادق باشد با آنکه تفسیر موضوع و محمول بدان کرده است که: «الشّیء الذّی یُقال إنّه موضوعٌ، فهو بعینه یقال إنّه محمولٌ».

واز این لازم آید که آن شیء که موضوع است البته مقول علیه باشد به صفتی ایجابی که ظاهر موضوع است. پس بر مقتضای تقدیر وی آن شیء که موضوع است دائماً موجود باشد ما دام که موضوع است؛ چه در حال ایجاب محمول بر وی وچه در حالت سلب محمول از وی. و چون موضوع معدوم متصوّر نیست فرق مذکور نامعقول باشد.

مسألهٔ دوم:

شیخ رئیس به برهان ثابت کرده است که صور نوعی بسائط نزد امتزاج باقی‌اند. پس لازم آید که مراد ایشان همچنان که در حالت انفراد متحصّل الوجود بوده‌اند به صورت نوعی در حالت امتزاج متقوّم الوجود باشند. و بعد از آن که جسم در خارج متقوّم الوجود گشت هر صورت که در وی حالّ شود صورت جوهری نباشد، بلکه عرض بوده؛ چه صورت جوهری مُقوّم وجود محلّ باشد وتقویم وجود متقوّم مُحال است، پس نفس نباتی یا حیوانی که عارض جسم مرکّب می‌شود صورتی جوهری نباشد، بلکه چنان که هیأت ترکیبی و کیفیّت مزاجی دو عرض‌اند در آن جسم آن نیز عرض باشد؛ چه حالّی است که مقوّم وجودمحل‌نیست.

و شیخ اثباتِ جوهریّتِ وی بدان کرده است که حافظ مزاج می‌خواهد؛ چون آن علّت مزاج باشد، پس علّت جز آن باشد، پس به وجهی علّتِ آن مجموع باشد. بدین قدر اثباتِ جوهریّتِ وی لازم نیاید؛ چه هر عرضی که مستتبع عرض دیگر باشد در محل چون مزاج که مستتبع بعضی از اعراض است باشد که بدین دلیل جوهر باشد. چه اجسام با این اعراض که به واسطهٔ مزاج موجود شده‌اند این مجموع معلول مزاج باشد، پس مزاج مقوّم محلّ قریب خود باشد، وبدین تقدیر جوهر بود و باتّفاق عرض است با آنکه ظاهر است که مزاج جزء محل نیست؛ چه شرط حلول نفس است، أعنی مُعدّ محل مر حلول اورا. واگر به محل قریب جسم مرکّب می خواهد او متقوّم الوجود است به مجموع صور نوعی بسائط نه به نفس. پس ظاهر گشت که قول به بقاء صور نوعی در بسائط ممتزجه با اثبات جوهریّت نفس نباتی یا حیوانی متناقض باشد.

مسألهٔ سوم:

وجود خاص که حاصل است مر جوهر مفارق راکه بدان وجود موجود است در عین خود همان است که او بدان معقول است ومعقولیّت او مر وجود خود را

مستفاد از غیر او نیست. واز این دو مقدّمه با آنکه عقل صریح که اندک تمیزی در نظریّات حاصل کرده باشد محقق است شیخ رئیس وائمّهٔ دیگر مصدّق این اند. پس لازم آید که وجود او مستفاد از غیر او نباشد. پس امکان وجود چگونه تصوّر توان کرد. واین شک را به زیادهٔ ملاحظه مخصرص فرمایند؛ چه در تعیّنش صفاتی که مخصوص است به حقیقت خود عند التّجرّد سانح شده است و مانع تجاوز نظر گشته.

واگر بعض از مسائل که مشهور و مذکور نیست ونظر صائب و فکر ثاقب مخدومی بدان فائز شده است، خصوصاً در تعریف احوال مفارقات خادم طالب را به اهداء آن مُشرّف فرماید، ازکمال فضل و تمام افضال مخدومی بدیع نباشد. توقّع آن است که این تصدیع را تحمّل فرماید و خادم داعی را از جملهٔ مستفیدان شمرد و مجامع خاطر را ملازم حضرت علیا ـ زاده اللّٰه علاءً ـ داند. حق تعالیٰ از همه مکاره حارس و در همه مطالب معین باد بمنّه و سعة لطفه و جوده.

جواب هذه المسائل
لنصيرالملّة والدّين طاب ثراه

تا ذکر مناقب و فضائل ذات شریف و نفس نفیس خداوند، ملک الحکماء والعلماء، سیّد الأکابر والفضلاء، قدوة المبرّزین والمحصّلین، کاشف أسرار المتقدّمین والمتأخّرین، شمس الملّة، والدّین، افضل وافخر ایران ـ أدام اللّه میامن أیّامه وحصّل جوامع مرامه ـ به مسامع دعاگوی مخلص او، محمد الطوسیّ، رسیده است، مرید صادق بل محبّ عاشق شده است، و شوق به نیل سعادت خدمت روح افزای و مشاهدهٔ طلعت گشای او ـ أدام اللّه إفضاله ـ به حدّی بوده که هیچ و هم به کنه او نرسد وهمیشه بر طلب فرصتی مؤدّی به نوعی اتّصال با آن منبع فضل وافضال مواظبت می نموده، تا اکنون به مقتضای عادت پسندیدهٔ خود در سبق خیرات وتقدّم در حسنات افتتاح کتابت فرموده به خطابی که فاتحهٔ سعادات و فاتح

ابواب کرامات است، از استفادهٔ آن آثار حِکَم واز استفاضه آن فنون نِعَم، چندان ابتهاج ومسرّت به دل و جان رسید که شرح آن مؤدّی به تطویل باشد.

خدای تعالیٰ آن [منبع] خصائل حمیده وخِلال مرضیّه را پاینده داراد و دست صروف روزگار از آن شخص نامدار و حریم بزرگوار مصروف گرداناد ودعاگوی مخلص را پیش از اجل آسایش دریافت خدمت او بر وفق اراده کرامت کناد، بمنّه و لطفه.

بعد از تبلیغ دعا و خدمت واقامت رسوم محبّت ومخالصت، چون خطاب همایون موشّح به القاء سؤالی چند علمی که از روی حُسن ظنّی که به دعاگوی مخلص دارد التماس ایراد جواب آن فرموده؛ هر چند خویشتن را قوّتمندآن نمی داند که بضاعت محدود کم مایهٔ خود را در چنان جنابی عرضه کند، أمّا چون از انقیاد [امر] چاره نیست اولیٰ اشتغال تواند بود به آنچه اشارت رفته اگر صورت ضمیر دعاگوی مخلص در آن مسأله موافق حق باشد اثر همّت عالی تواند بود، والّا باری رقم تقصیر بر خود نکشیده باشد و در امتثال اشارت عالی توقّف و تأخیر را مجال نداده وآن اسئله و اجوبه بر وجه ایجاز این این است:

سؤال اوّل:

فرموده است که شیخ رئیس ـ رحمه اللّٰه ـ فرق میان موجبهٔ معدوله و سالبهٔ بسیطه به آن کرده است که موجبه بر موضوع موجود صادق باشد فحسبُ، وسالبه بسیطه بر موضوع معدوم نیز صادق باشد، با آنکه هم شیخ تفسیر موضوع و محمول را بدین وجه کرده است که «الشّیء الذی یُقال إنّه الموضوع فهو بعینه الذی یُقال إنّه المحمول». و از این لازم آید که آن شیء که موضوع است البته مقول علیه باشد به صفتی ایجابی که ظاهر موضوع است. پس بر ظاهر مقتضای تقریر وی آن شیء که موضوع است دائما موجود باشد ما دام که موضوع است؛ چه در حال ایجاب محمول بر وی وچه در حال سلب محمول از او. وچون موضوع معدوم متصوّر

نیست فرق مذکور نا معقول باشد.

جواب:

آنچه شیخ در موضوع مذکور گفته است در فرق میان موجبهٔ معدوله و سالبه بسیطه به اعتبار عموم و خصوص متناولات این دو قضیّه باشد، وإلّا فرق میان این دو قضیّه در عبارت به ایجاب و سلب است، که کیفیّت ربط اجزاء قضیّه‌اند و به عدول و تحصیل که در نفس امر است نیست، یعنی هم به صورت و هم به مادّه بیش نیفتد، و سالبه بر موضوع موجود و معدوم افتد، إلّا آن است که از این عبارت دو معنی در خاطرآید: یکی آن که موجبه بر موجود مقیّد به وجود افتد. و دوم آن که موجبه بر موضوع مطلق افتد ولازم آید از ایجاب که آن موضوع مقیّد به وجود باشد یا اتّصاف به وجود. در اوّل پیش از ثبوت حکم باشد و در دوم بعد از آن.

و بر تقدیر اوّل لازم آید که موجبهٔ کلّی و سالبهٔ جزئی متناقض نباشند؛ چه اگر گوئیم: هر چه انسان است ضاحک است و بعضی از انسان ضاحک نیست، هر دو قضیّه بر صدق جمع آیند؛ چه حکم در اوّل بر همهٔ انسانهای موجود باشد ودر دوم بر انسانی معدوم. واین خلل از عدم اتّحاد در موضوع باشد. وامّا بر تقدیر دوم خللی لازم نیاید، چه موضوع متّحد باشد، إلّا آنکه ایجاب اقتضای وجود موضوع کند بر وجهی که شامل خارجی و ذهنی باشد و سلب نکند. ووجود موضوع غیر کون موضوع باشد بالفعل که هر دو قضیّه، یعنی ایجابی و سلبی، معتبر باشد.

چنان‌که هم شیخ گفته است: «إذا قلنا: کلّ ج ب، فإنّا نعنی به ما هو ج بالفعل، ولا نعنی به ما یصحّ أن یکونَ ج، کما ذهب إلیه بعضُ الأفاضل - یعنی به أبا نصرالفارابیّ»، چه در اوّل معتبر و جود موضوع است بالفعل و دوم ماهیّت موضوع بالفعل.

وامّا آنچه گفته است که تفسیر موضوع بدین موضوع بدین وجه کرده است که: «الشّیء الذّی یُقال إنّه الموضوع»، گوئیم: مراد از این سخن نه حکم ایجابی است بر آن شیء، بل اتّصاف آن شیء است، به این معنی، چه ترکّب خبری که اقتضای

ایجاب کند، وآن تقیّد شیء به این صفت که: «الذّی یُقال: إنّه الموضوع» وجودش لازم نیاید؛ چه توان گفت:«الشّیء الذّی یُقال إنّه الموضوع هو لیس بموجود».

وآنچه بعد از این گفته است: «فهو بعینه یُقال له: إنّه المحمول» حکم است و خاصّ است به قضیّهٔ موجبه، چه در سالبه «فهو بعینه لا یقال إنّه المحمول» حق باشد، و حمل به حقیقت اطلاق بر حمل ایجابی کنند واز روی مجاز بر حصل سلبی؛ وتقابل میان این دو حمل از باب عدم وملکه باشد. پس معلوم شد که واجب نیست که موضوع قضیّه دائماً موجود باشد وصحّت فرق مذکور ظاهر شد.

[سؤال دوم]

ودر سؤال دوم فرموده که: شیخ به برهان ثابت کرده است که صور نوعی نزدیک امتزاج باقی‌اند. پس موادّ ایشان چنانکه در حال انفراد متحصل‌الوجود بوده‌اند به صور نوعی در حال امتزاج نیز متقوّم باشند، و بعد از تقویم جسم در خارج هر صورت که در وی حالّ شود صورت جوهری نبود عرض بود، چه این صورت مقوّم و جود محلّ نبود، و تقدّم متقوّم مُحال باشد. پس نفوس نباتی و حیوانی اعراض باشند. و شیخ اثبات جوهریّت آن نفوس به آن کرده است که حافظ مزاج‌اند. پس محلّ قریب به ایشان متقوّم باشد. تا آنجا که گفته است: پس ظاهر شد که قول به بقاء صور نوعی در بسائط ممتزج باقول به اثبات جوهریّت نفوس نباتی و حیوانی متناقض باشد.

جواب:

أمّا مقدّمهٔ اوّل، که حکم است به بقاء صور نوعی در حال امتزاج، حق است؛ چه اگرباقی نبودندی، مزاج که معلول ایشان است باقی نبودی. وامّا مقدّمهٔ دوم، که گفته است «بعد از تقوّم جسم در خارج، هر صورت که در وی حالّ شود عرض بود» موضع نظر است.

اگر گفتی که: «در وی حالّ شود عرض بود» در عبارت لا تقتر بودی؛ چه صورت

إلا جوهر نبود. امّا حالّ، شاید عرض باشد. واگر چنانچه گفته است تقوّم به صورت اقتضاء آن کردی که حالّ در متقوّم به صورت عرض بودی»، صور نوعی همه اعراض بود ندی؛ چه هیولیٰ در عقل اوّل به صورت جسمی متقوّم شده است. وبعد از آن مجموع را به صورت نوعی، نوعی دیگر آن تقوّم حاصل آمده. وهمچنین تقوّم به صورت جسمی مانع تقوّم به صورت نوعی وموجب آنکه صور اعراض باشند نیست. تقوّم نیز به صورت نوعی مانع تقوّم ممتزج به صور نباتی و حیوانی که نفوس‌اند، وموجب آنکه آن نفوس منوّعات اعراض باشند نباشند.

و برهان بر آنکه آن نفوس جوهراند: آنست که آن نفوس منّوعات ممتزجات‌اند، یعنی ممتزج را نوعی غیر از انواع عناصر گردانیده‌اند، از انواع نباتات و حیوانات، وآن انواع جواهراند، وجزء جوهر جوهر بود. پس آن صورت که ممتزج مرکّب از آن واز عناصر ممتزجه باشند جوهر باشد و تقوّم آن صور ممتزجه را به آن معنی کرده است که آن ممتزج را بدن نباتی خاص یا حیوانی گردانیده است، چه ممتزج پیش از حلول آن صورت یاتخمی یا نطفه‌ای بود و بعد از زوال آن صورت از وی چوبی یا جیفه ای باشد. امّا در حال حلول آن صورت در وی بدن درختی یا حیوانی باشد. و چنین صور را صور کمالی خوانند. و به این سبب در حدّی که نفس راگویند، چنین گویند که نفس کمال اوّل است اجسام را، و به کمال ثانی افعال خوانند که از دو نفس صادر شود، چون تغذیه وتنمیه و تولید مثل و حرکت ارادی واحساس و غیر آن.

پس در این موضع آنکه ممتزج را بدن نباتی یا حیوانی گرداند به اعتباری صورت خوانند، چه تقوّم ممتزج که به آن تقوّم آن بدن شده است اواست؛ و به اعتباری کمال خوانند؛ چه آنچه در عناصر به قوّه بوده به این به فعل آمده وبه اعتباری نفس خوانند؛ چه مبدأ افاعیل نفسانی هم او است.

آنچه گفته است که: «شیخ اثبات جوهریّت نفوس به آن کرده است که حافظ مزاج محلّ‌اند»، هم موضع نظر است. و حقّ آنست که چون جمعی از متقدّمان

گفته‌اند که: نفس نفس مزاج است. شیخ برایشان رد کرده است که نفس حافظ مزاج است، و مبقی شیء نفس شیء نتواند بود. واز مزاج، که شرح وجود نفس است، اثبات وجود مشروط متعذّر باشد، چه شرح شاید که عامتر از وجود مشروط باشد، فکیف اثبات جوهریّت مشروط. واگر به وجهی که نفس مُبقی و حافظ مزاج است مزاج را معلول نفس نهند از اثبات بر وجود معلول اثبات و جود علّت نفس نتوان کرد اثبات جوهریّت علّت به هیچ وجه ممکن نباشد. پس معلوم شد که قول به بقاء صور نوعی در ممتزج با قول به جوهریّت نفس، متناقض نیست.

[سؤال سوم]

و در سؤال سوم گفته است: وجود خاص جوهر مفارق این است که او بدان معقول است و معقولیّت او خود را مستفاد از غیر نیست، پس وجود او مستفاد از غیر نباشد.

جواب:

وجود مطلق میان موجودات مشترک ومعقولیّت مطلق مشترک نیست. پس وجود معقولیّت نباشد. ونیز مفهوم از وجود غیر مفهوم از معقولیّت است؛ چه اوّل اضافی نیست و دوم اضافی است؛ از بهر آنکه معقولیّت به قیاس با عاقلی تصوّر توان کرد.

و چون وجود ومعقولیّت را مقیّد گردانیم و گوئیم وجود خاص جوهر مفارق ومعقولیّت او جوهر مفارق خود را این تخصیص افادهٔ ایجاد این دوام نکند. پس شاید که هر یکی را علّتی دیگر بود و علّت وجود خاصّ او موجد او است، و علّت معقولیّت او خود را قیام او به انفراد وبراءت او از مادیّات.

وآنچه گفته‌اند که «و جود او معقولیّت او است»، معنی آن آنست که این دو امر دو ذات نیست، بلکه یک ذات است. امّا مأخوذ به دو اعتبار: به اعتبار اوّل، که وجود آن ذات محتاج است، به موجدی غیر او، وبه اعتبار دوم، که معقولیّت او

است، محتاج نیست به غیر او؛ چه قیام او به ذات وبراءت از مادّت اورا از غیر مستفاد نیست. و این همچنان است که موجود ممکن به غیر موجود است وبه خود ممکن و در ذات نیست.

و همچنین گویند: عاقل و معقول وعقل یکی است، یعنی به ذات یکی است و به اعتبار سه. وامثال این در سخن حکماء بسیار باشد؛ چون قواعد معیّن گردد تفصّی از آن آسان باشد.

این است آنچه براین سؤالها به خاطر آمده است، إن شاء اللّه تعالیٰ پسندیده باشد. واگر بعضی به معاودت نظر محتاج باشد، توقّع است که فرمایند.

وامّا «استطلاب خواطر و فوائدی که از احوال مفارقات سانح شده باشد و درکتب اهل این علم مذکور نباشد، و نسخت مجسطی و غیر آن هم که طلب فرموده است» فرستادن آن در این وقت متعذّر بود؛ چه شواغل ظاهر و باطن متراکم بود ونکایت مفارقت بعضی از یاران قدیم وبودن بر جناح سفری اضطراری واشتغال ماهیّت آن از مهمّات ضروری عائق می‌نماید، فی ما بعد اگر خدای تعالیٰ فراغی کرامت کند این خدمت بجای آورده‌آید إن شاءاللّه تعالیٰ، و هو ولیُّ التّوفیق ومُلهِمُ التّحقیق. کامرانی و شادمانی و حصول امانی مُیسّر باد با بقاء جاودانی، بمحمّد وآله اجمعین.

نمایه

۱ـ آیات

الإ ان حزب اللّٰه هم المفلحون، ۱۷۵
إنّ الإنسان خلق هلوعاً، ۲۱
إنّهم فتية آمنوا بربهّم و زدناهم هدىً، ۱۹۵
إنّی ألقی إلیّ کتاب کریم، ۳۵
أحلّ اللّٰه البیعَ و حرّم الرّبوا، ۱٤
ألم یأن للّذین آمنوا أن تخشعَ قلوبهم لذکراللّٰه و ما نزل منالحقّ، ۲۷٦
فبأیّ حدیث بعده یؤمنون، ۲۷٦
قل اللّٰه ثمّ ذرهم فی خوضهم یلعبون، ۲۷٦
لایعزب عن علمه مثقالُ ذرّة، ۸۵
لیس علی‌الّذین آمنوا و عملواالصّالحات جناح فیما طعموا إذا ما اتّقوا و عملواالصّالحات ثمّ اتّقوا و آمنوا واللّٰه یُحبُّ المحسنین، ۱۹۵
لیس کمثله شیء و هوالسّمیع البصیر، ۲۱۱
ما یفتحِ اللّٰهُ للنّاس من رحمة فلا مُمسکَ لها و ما یُمسِک فلا مرسل له من بعده و هوالعزیز الحکیم، ۲۵٤
نارُاللّٰه الموقدةُالّتی تطّلعُ علی الأفئدة، ۲۳٦
و اتقوا اللّٰه و یُعلّمکم اللّٰه، ۱۹۵
و إنی لغفّارٌ لمن تاب و آمن و عمل صالحاً ثمّ اهتدیٰ، ۱۹۵
و أن لیس للإنسان إلاّما سعیٰ، ۱٦
و توکّل علی الحیّ الّذی لا یموت، ۲۳٦
و قالوا لوکنّا نسمع أو نعقل ما کنّا من أصحاب السّعیر، ۹٦
و لا یحیطون بشیء من علمه إلّا بماشاء، ۲٤۹
و مَن یؤمن باللّٰه یهد قلبه، ۱۹۵
یا لیتنی کنتُ تراباً، ۲۲

۲ ـ روایات

الأرواحُ جندٌ مجندة، فما تعارف منها ائتلف، و ما تناکر منها اختلف، ۱۱
إنه یأخذ عن جبرییل، ۲۵۳
عِش ما شئتَ فإنک میّت و أحبِب من شئت فانک مفارقه و اعمل ما شئت فإنک مجزیٌ به، ۲۷٦
کنتُ سمعه و بصره، ۱۹۳
لا جبرّ و لا تفویض و لکن أمرٌ بین أمرین، ۱۰۵
لیت ربَّ محمّد، ۱۹
ما أحبُّ أن یکونَ لی ذهبٌ أوفضّة بقدر جبل أحد، و أنفقها فی سبیل اللّٰه...، ۲۲
و اجعلنی نوراً، ۲٦۸
و لا تأمن من مکراللّٰه، ۲۷٦

۳ـ اشعار

البحرُ إن لم نره / فقد سمعنا خبره، ۲۶۷
إمام النّاس ها قد طال شوقي / إلىٰ بدر تعاظم عن محاق، ۲۶۸
أتاني كتاب في البلاغة منته / إلىٰ غاية ليست تقارب بالوصف...، ۷۱
أرىٰ الشّوق يزداد يوماً فيوماً / إذا ما المنازل تزداد قرباً، ۲۷۲
بنفسي أفدي كتباً كريماً / أتى من بقيّة قوم كرام، ۱٤
تحدّثت الرّكابُ تسير أروىٰ / إلىٰ بلد حططت به خيامي / فكدت أطير من شوق إليها / بخافقة كخافقة الحمامي، ۳٤
رستگاری پیشه کن کاندر مقام رستخیز / نیستند از خشم حق جز رستگاران رستگار، ۲۷٦
سألتها و مرادي من إجابتها / ان أسمع الصوت لا أن أسمع الكلمات، ۲٦۹
ليس علىٰ اللّٰه بمستنكر / أن يجمع العالم في واحد، ۲٦۵
ما زال سمعي يعي من طيب ذكرك ما / يزري علىٰ الرّوض غبّ العارض الهتن / حتىٰ حللت حمىٰ قلبي و لاعجبٌ / قرب ساع إلى قلب من الأذن، ۳٤
مقابر أهل الفقر ما بين أهلها / عليها ترابُ الذّل دون المقابر، ۱۲
هر چند زروزگار بیدادیهاست / یادت که مرا از تو چه آزادیهاست / بی زحمت امید و غم وصل و فراغ / این بس که زدیدار توام شادیهاست، ۲۷۱
هوىٰ ناقتي خلفي و قُدّامي الهوىٰ / و إنّي و إيّاها لمختلفان، ۲۷٦
يتمنى الصغير علىٰ ذكراه معتقداً / في نفسه أنّه المنقاء في الجبل، ۱۱

۴ـ كسان

ابراهيم ۲۵۲
ابن سعادة أبوجعفر، احمدبن علي بن سعيد، ۷۳، ۷٤
ابن سينا، الشيخ الرئيس، أبوعلي، حسين بن عبداللّٰه، ۱۰، ۲۷، ۱۵۷، ۱٦۰، ۱٦۱، ۱٦۲، ۱٦۳، ۱٦٤، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰٤، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲٤٤، ۲۷۸، ۲۷۹
ابن عربي، شيخي الإمام الأكمل، ۱۹۳، ۲٦۱
ابوالحسين البصري، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۸٦
ابوحنيفة، ۱۳۰
ابوعلي، ۱۲
ابوهاشم، ۱۷، ۱۸
ابوهيثم، ۱۲
اثيرالدّين مفضّل بن عمر، ابهري، ۵٦، ۵۷، ۱۷۱، ۱۷۲
ادريس، ۲۵۲
ارسطو، ۷، ٦٦، ٦۷، ۲۳۳
استرابادي، سيّدركن الدّين، ٤۷
استرابادي، سيدركن الدّين، حسن بن محمّد شرفشاه علوي، ٤۷
افلاطون، ٦٦، ۲۵۹
السّديدي، ۱۵
الصّابي، ۱۲
بحراني، علي بن سليمان، ۷۱، ۷۲
بطلميوس، ۳۱، ۲۷٤
بلقيس، ۲٦۸
بهاءالدّين الميانجي، ۱۹، ۲۰
بياري، فخرالدّين محمدبن عبداللّٰه، قاضي هرات، قاضي القضاة، ٤٦، ۱۵۷
تاج الدّين، ابوجعفر، ۲٦۵
جيلي، عين الزمان، ۲٦۹

حُنَین، ۱۶۷، ۱۶۸
خسروشاهی شمس‌الدّین، ابومحمّد، عبدالحمید بن عیسی، ۲۶۳
ذیمقراطیس، ۵۹، ۶۰
رازی، امام، فخرالدّین، ابوعبدالله، محمّدبن عمربن الحسین بن‌الحسن بن علی، ۱۲، ۱۵، ۵۴، ۶۳، ۸۶، ۱۱۶، ۱۶۴
رازی، شرف‌الدّین، محمّدبن محمود، ۱
رجاء بزلق، ۲۷۶
سلیمان، ۲۶۸
سهرودی، ابوالفتوح، شهاب‌الدّین یحیی، ۲۷
طوسی، نصیرالدّین محمّد، ۱، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۹، ۲۵، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۲۲۱
عزّالدّین، سعدبن مسعود، ابن کمونهٔ بغدادی، ۲۵، ۲۸، ۳۶
عیسی، ۲۵۲
قاضی بحرین، قاضی‌القضاة، ۲۷۵
کاتبی، نجم‌الدّین، علی‌بن عمربن علیّ، دبیران قزوینی، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷
کازرونی، ابومنصور، فخرالدین، منصوربن محمدبن محمود، ۷
کیشی، شمس‌الدّین محمّد، ۲۷۷
مأمون، ۱۱
مراغی، عزّالدّین حسن، ابوترشت، معروف به سعفص، ۲۶۷
مرتضی، سید، ۱۴، ۱۸
موسوی، محمدبن الحسین، ۳۵
موسی، ۲۵۲
مهذّب‌الدّین، حسین‌بن ردّة، ۱۲، ۱۵
مؤمن آل فرعون، ۲۶۷
نصیرالدّین عبدالله بن حمزة‌الطوسیّ، ۱۲، ۱۵
نورالدّین علی شیمیّ، ۱۱
هارون ۲۵۲
هاشم، ۲۶۷
یوسف، ۲۵۷

۵ـ گروهها

آل‌النبیّ، ۲۲۱
آل فرعون، ۲۶۸
آل محمّد، ۲۷۷
ائمّه، ۱۸
إخوان‌النبیّ، ۲۳۸
اشاعره، ۸۱، ۹۴، ۲۴۱
اصحاب ارسطو، ۶۶
اطباء، ۱۵۷
السّالکون الواصلون، ۲۵۳
أمّة‌النبیّ، ۲۳۸
انبیاء، ۲۲، ۲۳، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۵۷
اولیاء، ۲۳۲، ۲۳۳
اهل‌النظر، ۲۵۳، ۲۶۹
أتباع‌النبیّ، ۲۲۱
أصحاب‌النبی، ۲۲۱
أهل‌الأذواق، ۲۵۹
أهل‌التجرید والإنسلاخ، ۲۱۶،
أهل‌الهیأة، ۳، ۳۱
حکماء، ۲، ۳، ۱۹، ۲۰، ۴۴، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۸۲، ۱۲۷، ۲۲۵، ۲۳۷
حکماء‌الإسلام، ۱۶۸
حکماء المتأخرین، ۲۳۹، ۲۶۳
رُسُل، ۱۸۲، ۱۸۷
ریاضیین، ۲۹

شعراء، ۱۵۶
شيوخ، ۱۴، ۱۷
علماءالهيأة، ۳۱
قدماء، ۲۳۳
كمّل، ۱۸۲، ۲۵۳، ۲۵۹
متأخرين، ۵۴
متشرّعين، ۲۵۹، ۲۶۰
متكلمين، ۷۳، ۸۶، ۹۲، ۱۰۱، ۲۲۴، ۲۵۶،
محصّلى علوم‌الحكمة، ۲۵۹
محققين، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱
مشائين، ۲۹
مشايخ، ۱۸، ۸۷
معتزله، ۷۶، ۸۱، ۸۷، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۵۶
منطقيين، ۴۷
نبيّ، ۱۸، ۱۹، ۲۲
واصلين، ۲۳۵

۶ـ جاي‌ها

روم (تركيه)، ۱
مراغة، ۲۶۵

۷ـ كتاب‌ها و رساله‌ها

اثبات واجب‌الوجود، ۱۰۹
إعجاز البيان فى‌تأويل أمّ‌القرآن، ۱۸۳
الإشارات، ۲۷، ۲۵۷
التعليقات، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۳۹، ۲۴۴
التّنفّس والنبض، ۱۶۳
الحرارة والبرودة وخواصهما، ۱۶۸
الرّسالة المفصحة، ۱۷۴
الشّفاء، ۱۶۶
الطعوم، ۱۵۵
القانون، ۱۶۶
المبدأ والمعاد، ۲۷
المخّ جوهر سوداوىّ، ۱۶۰
المعالم، ۱۱۷
المنضجات، ۱۶۱
النّشف، ۱۶۰
النُّضج والبول، ۱۶۷
أجوبة المسائل الرّوميّة، ۱
أجوبة المسائل الطيبيّة، و هى عشرة عناوين، ۱۵۵
أجوبة مسائل السّيد ركن الدّين الإسترابادىّ، ۴۸
أجوبة مسائل‌القونوى، ۱۷۳
أجوبة مسائل بهاءالدّين الميادىّ، ۱۹
أجوبة مسائل جمال‌الدّين البحرينىّ، ۲۶۵
أجوبة مسائل شمس‌الدّين محمّد الكيشىّ، ۲۷۷
أجوبة مسائل صدرالدّين محمّد القونوىّ، ۱۷۳
أجوبة مسائل عزّالدّين أبوالرّضا سعد بن منصور بن كمونة البغدادىّ، ۲۵
أجوبة مسائل علىّ بن سليمان البحرانىّ، ۷۱
أجوبة مسائل فخرالدّين أبومنصورالكازرونىّ، ۷
أجوبة مسائل فخرالدّين محمّد بن عبدالله بيارى قاضى الهراة، ۴۱
أجوبة مسائل محمّد بن حسين المرسوىّ، ۳۵
أجوبة مسائل‌نورالدّين علىّ‌الشّيعىّ، ۱۱
أدب النّبوة، ۱۲
جامع‌الجوامع، ۱۲
جواب نصيرالدّين الطوسىّ عن رسالة قاضى البحرين، ۲۷۵
ديوان ابن العربى، ۱۹۳
رسالة عزّالدّين الحسن المراغىّ إلى نصيرالدّين الطوسىّ، ۲۶۷
رسالة نصيرالدّين الطوسىّ إلى أثيرالدّين الأبهرىّ، ۲۷۱

رسالهٔ نصیرالدّین الطوسیّ إلیٰ خواجه رضا بزلق، ۲۷۶
رسالهٔ نصیرالدّین الطوسیّ إلیٰ عین‌الزّمان الجیلیّ، ۲۶۷
شرح الإشارات، ۴۴، ۲۳۹
عدم انحصار الأمزجة فی السّمة، ۱۵۷
مباحثات با نصیرالدّین الطوسیّ و نجم‌الدّین الکاتبیّ، ۱۰۹
مسائل نصیرالدین الطوسیّ عن شمس‌الدّین الخسروشاهیّ، ۲۶۲
مفاوضات القونوی، ۱۷۳

۸ـ منابع و مآخذ

آداب اللغة العربیة، جرجی زیدان، قاهره
اجازه محقق ثانی علی کرکی
اجازهٔ بنی زهره، علامهٔ حلّی
اجازهٔ معین‌الدّین مازنی به‌طوسی
احوال و آثار طوسی، محمدتقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴
اخلاق محتشمی، خواجهٔ طوسی با دیباجه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دانشکدهٔ علوم معقول و منقول، تهران ـ ۱۳۳۹،
اخلاق ناصری، خواجهٔ طوسی، به تصحیح و تنقیح مجتبیٰ مینوی و علیرضا حیدری، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶،
الأسفار، صدرالدّین محمّدالشیرازی، شرکت دارالمعارف الإسلامیة، تهران ۱۳۳۸
التحفة السعدیة، قطب‌الدّین شیرازی، نسخهٔ خطی
الرسالة السعدیة، قطب‌الدین شیرازی، خطّی
العلم عندالعرب و أثره فی تطوّر العلم العالمیّ، تألیف: الدومیلی نقله إلی العربیّة الدکتور محمد یوسف موسیٰ و الدکتور عبدالحلیم النجار، قاهره، دارالقلم، ۱۳۸۱ هـ،
القبسات، میرداماد به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۵۶
المکاسب، شیخ‌مرتضی انصاری، تبریز، ۱۳۷۵ ق،
الوافی بالوفیات، صلاح‌الدین الصفدی، به اعتناء هلموت ریتر، ویسبادن، آلمان ۱۹۸۱ م،
بقاءالنفس، خواجهٔ طوسی مقدمهٔ زنجانی، قاهره،
تاریخ‌الأدب العربی، کارل بروکلمان، مترجم الدکتور عبدالحلیم النجّار، قاهره، ۱۹۶۱ م،
تحریرات‌المحقق نصیرالدّین‌الطوسی مطبعة دائرة المعارف‌العثمانیة، حیدرآباد دکن، هند ـ ۱۳۵۸ هـ،
تراب‌العرب‌العلمیّ، قدری حافظ، طوقان قاهره، ۱۹۶۳ م،
تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی، خواجهٔ نصیرالدّین طوسی به تصحیح و مقدمه عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی با همکاری دانشگاه تهران زیرنظر دکتر مهدی محقق، تهران ـ ۱۳۵۹،
تلخیص مجمع‌الآداب، ابن‌الفوطی تحقیق دکتر مصطفیٰ جواد، قاهره، وزارة‌الثقافة، ۱۹۶۵ م،
دانشمند طوس، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۹
دراسات فی تاریخ العلوم عندالعرب، حکمت نجیب‌عبدالرحمان، جامعة‌الموصل، عراق ـ ۱۳۹۷ هـ،
رسالة النیاس، محقق حلّی، خطّی،
شرح آلات و ادوات رصد مراغه، خواجهٔ طوسی، آستان قدس، ش ۵۵۳۸، مجلس ش ۵۳۹۵،

شرح آلات و ادوات رصد مراغة خواجهٔ طوسی، آستان قدس، ش ۵۵۳۸، مجلس ش ۵۳۹۵،
شرح الإشارات، طوسی، مطبعة الحیدری، تهران ـ ۱۳۷۷ قمری،
شرح التذکرة‌النصیریة فی‌الهیأة، نظام‌الدّین نیشابوری، نسخهٔ خطی
شرح الفرائض النّصیریة، شیخ بهائی، نسخهٔ خطی، فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، مشهد،
فهرست کتابخانهٔ حاج‌حسین آقا ملک، موقوفهٔ آستان قدس رضوی، تهران ـ ۱۳۷۵
فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه، ۱۳۵۳،
فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی، دکتر سیّد محمّدباقر حجّتی، دانشگاه، ۱۳۴۵،
فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، تألیف عبدالحسین حائری، تهران ـ ۱۳۴۷،
فهرست کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، به کوشش محمدتقی دانش پژوه تهران، ۱۳۳۲،
فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه، تهران، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، ۱۳۴۸، ۱۳۶۵،
فهرست نسخه‌های خطی چهار کتابخانهٔ مشهد، مدرسهٔ سلیمان‌خان، مدرسهٔ میرزا جعفر، کتابخانهٔ فرهنگ، مسجدجامع گوهرشاد، نوشتهٔ کاظم مدیرشانه‌چی، عبداللّه نورانی، تقی بینش، تهران ـ ۱۳۵۱،
مقدمة العبر، ابن خلدون، المطبعة‌التجاریة، قاهره،
مقدمة زیج خاقانی، غیاث‌الدین جمشید کاشانی، خطّی
مقدمة فی تاریخ‌العلم، جورج سارطون، قاهره، ۱۴۰۱ ه.
یادنامهٔ خواجهٔ طوسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶،

فهرست برخی از انتشارات
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱ـ کتابهای فارسی

۱. آیا دین برای سلامتی شما سودمند است؟، هارولد جی. کونیگ، ترجمهٔ: بتول نجفی
۲. ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری،
۳. اذیان جهان باستان، وهاب ولی؛ میترا بصیری
۴. از علم سکولار تا علم دینی مهدی گلشنی
۵. اسلام و قرآن، حسینعلی راشد
۶. اعراب، حدود مرزهای رُوم‌شرقی و ایران،
۷. اندیشهٔ دینی و سکولاریسم...، موسی نجفی
۸. برگزیده شاهنامه فردوسی، رجایی بخارایی
۹. بستان‌العقول فی ترجمان المنقول، محمد زنگی بخاری به کوشش: دانش‌پژوه و افشار
۱۰. بخشی از تفسیری کهن، با یادداشتی از استاد مجتبی مینوی، مقدمه و تصحیح: محمدروشن
۱۱. بلاغت نهج‌البلاغه، جلیل تجلیل
۱۲. بلخ، کهنترین شهر ایرانی آسیای میانه در قرون نخستین اسلامی، مشایخ فریدنی
۱۳. پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی،
۱۴. پزشکان برجسته در عصر تمدن اسلامی
۱۵. تاج‌المصادر، البیهقی، به‌تصحیح: عالم‌زاده
۱۶. تاریخ ابن‌خلدون، ترجمهٔ: عبدالمحمد آیتی
۱۷. تاریخ اصفهان، جلال همایی
۱۸. تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، تئودور نولدکه، ترجمهٔ: عباس زریاب
۱۹. تاریخ بیمارستانهای ایران، حسن تاج‌بخش
۲۰. تاریخ عثمانی (ج ۲)، حقی، ث: وهاب ولی
۲۱. تاریخ مابعدالطبیعه، پل ادواردز، ث: بازوکی
۲۲. تأملات سیاسی اسلامی، موسی نجفی
۲۳. تحریر تاریخ وصّاف، عبدالمحمد آیتی
۲۴. تعلیم و تربیت اسلامی، سیدعلی‌اکبر حسینی
۲۵. تفسیر فاتحة‌الکتاب، سید جلال آشتیانی
۲۶. تفسیر مفردات قرآن، ت: عزیزالله جوینی
۲۷. جاده ابریشم (ج ۱)، ت: ملک‌ناصر نوبان
۲۸. جامع‌الالحان، مراغی، به‌اهتمام: تقی بینش
۲۹. جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام، بارتولد ترجمهٔ: لیلاژبن‌شه
۳۰. جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون و مضافات بلخ، الهامهٔ مفتاح
۳۱. جغرافیای تاریخی شمیران، منوچهر ستوده
۳۲. جهانی ازهم گسیخته، الکساندر سولژنستین
۳۳. حرکت تاریخ از دیدگاه امام علی، ترجمه: ناجی
۳۴. حسن و قبح عقلی، استاد جعفر سبحانی
۳۵. حکیم متاله بیدآبادی، کریاسی‌زاده اصفهانی
۳۶. خطای‌نامه، (مشاهدات در سرزمین چین)
۳۷. دخالت نظامی بریتانیا در شمال خراسان
۳۸. نهج‌البلاغه در ادب پارسی، علیرضا میرزا محمد
۳۹. دروس فلسفه، استاد محمدتقی مصباح یزدی
۴۰. دستورالاخوان (ج ۲)، بدر محمّد دهار
۴۱. دستوراللغة، ادیب نطنزی، رضا هادیزاده
۴۲. دیدگاه‌هایی در یارهٔ سرشت آدمی، راجر تریک
۴۳. دیدار با سیمرغ، تقی پورنامداریان
۴۴. دین‌پژوهی (ج ۱ و ۲)، الیاده، خرمشاهی
۴۵. رصدخانه‌های پیش از کلمب، هکرن، کندری
۴۶. روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، ساروخانی
۴۷. رهیافتی بر مبانی مکتبها و جنبشهای

سیاسی شیعه در صدسالهٔ اخیر، مظفر نامدار
۴۸. زندگینامه و آثار شیخ طوسی، آقابزرگ تهرانی
۴۹. سفرنامهٔ بخارا (عصر محمدشاه قاجار)
۵۰. سفرنامهٔ ترکستان، دکتر پاشینو ت: داودخانف
۵۱. سفرنامهٔ تفتاز و ایران، اورسل ت: سعیدی
۵۲. سفرنامهٔ لرستان و خوزستان، حسنعلی انشار
۵۳. سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، امین ریاحی
۵۴. سمک عیار (ج ۱)، الأرجانی، خانلری
۵۵. سیمای جامعه در آثار عطار، سهیلا صارمی
۵۶. علم تاریخ در گسترهٔ تمدن اسلامی (۲ جلد)، صادق آئینه‌وند
۵۷. علم و دین و معنویت در آستانهٔ قرن بیست و یکم، مهدی گلشنی
۵۸. فارابی مؤسس فلسفه‌اسلامی،داوری اردکانی
۵۹. فرهنگ اصطلاحات منطقی،محمد خوانساری
۶۰. فرهنگ اصطلاحات نجومی در شعر فارسی
۶۱. فرهنگ توصیفی روانشناسی اجتماعی
۶۲. فرهنگ خاورشناسان، گروه مترجمان
۶۳. فرهنگ قرآن خطی آستان قدس رضوی،
۶۴. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی
۶۵. فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ت: میرفخرایی
۶۶. فرهنگ مشتقات مصادر فارسی، خلیلی
۶۷. فرهنگ نامهای شاهنامه، رستگار فسائی
۶۸. فرهنگ واژه‌نمای غزلیات سعدی
۶۹. فرهنگ و تمدن امریکای جنوبی پیش از کلمب، مهران کُندری
۷۰. فلسفهٔ تاریخ،پل ادواردز، ترجمهٔ: بهزاد سالکی
۷۱. فهرستوارهٔ کتابخانهٔ مینوی و کتابخانهٔ مرکزی پژوهشگاه، دانش‌پژوه و ایرج افشار
۷۲. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، دینانی
۷۳. قیام سیدالشهداء و خونخواهی مختار
۷۴. کتابشناسی تاریخ علوم اسلامی، نصر
۷۵. گزارش زندگی در اسپانیای اسلامی، گیرِژس
۷۶. متافیزیک و فلسفهٔ معاصر، استرول، مجتبوی
۷۷. مجموعهٔ مقالات فارسی کنگره بین‌المللی امام‌علی‌علیه‌السلام،به کوشش: مهدی گلشنی
۷۸. مدارس و دانشگاههای اسلامی و غربی در قرون وسطی، زیرنظر: کریم مجتهدی
۷۹. مطلع سعدین، سمرقندی، نوایی
۸۰. مقام فلسفه در تاریخ ایران اسلامی، داوری
۸۱. مناقب علوی در آئینه شعر پارسی‌گویان‌هند،
۸۲. مناقب علوی در آئینه شعر فارسی، رادفر
۸۳. منطق از نظرگاه هگل، کریم مجتهدی
۸۴. موسیقی‌کبیر، ابونصر فارابی،ترجمهٔ: آذرنوش
۸۵. مولانا جلال‌الدین، گولپینارلی، ترجمه،سبحانی
۸۶. مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند، ارشاد
۸۷. مهجوری و مشتاقی، پروفسور فضل‌الله رضا
۸۸. مؤلفه‌های اندیشهٔ سیاسی امام خمینی(ره)
۸۹. مؤلفه‌های غرب‌گرایی درتحولات ایران
۹۰. نسوی‌نامه (تحقیق در آثار ریاضی علی‌بن احمد نسوی) نگارش: ابوالقاسم قربانی
۹۱. نظریهٔ آزادی در فلسفهٔ سیاسی هابز و لاک
۹۲. نظام و نهادهای آموزشی در ایران باستان،
۹۳. واژه‌نامهٔ توصیفی منطق، ضیاء موحد
۹۴. واژه‌نامهٔ نجوم و اختر فیزیک، ترجمهٔ قنبری
۹۵. ویژگیهای اجتهاد و فقه پویا، علیرضا فیض
۹۶. هستی‌شناسی در مکتب صدرالمتألهین،
۹۷. یادداشتهای مینوی: (رجال و روش تحقیق)
۹۸. یازده رساله، فارسی فلسفی، منطقی، عرفانی، استاد حسن حسن‌زاده آملی

۲ـ کتابهای عربی

۹۹. الخلیج الفارسی عبرالقرون والاعصار،
۱۰۰. الاوائل، العلامة محمدتقی التستری(ره)
۱۰۱. الایرانیون والادب العربی(ج ۲، ۷)، آل قیس
۱۰۲. المعجم المفهرس لالفاظ الاحادیث عن‌الکتب الاربعة (چهار جلد)
۱۰۳. علی‌الامام المبین، علی ابوالخیر
۱۰۴. قضاء امیرالمؤمنین علی(ع)، التستری
۱۰۵. المؤتمرالدولی للامام علی(ع) و العدالة والوحدة والامن، باعتناء: مهدی گلشنی

۳ـ مجلات فارسی و عربی

فصلنامهٔ فرهنگ، (۱ـ۱۱)،
فرهنگ ۱۲، ویژهٔ علوم اجتماعی
فرهنگ ۱۴، ویژهٔ ادبیات
فرهنگ ۱۶، ویژهٔ ادبیات
فرهنگ ۱۷، ویژهٔ زبانشناسی
فرهنگ ۱۸، ویژهٔ فلسفه، پدیدارشناسی
فرهنگ ۱۹، ویژهٔ تاریخ
فرهنگ ۲۱، ویژهٔ تاریخ علم
فرهنگ ۲۳، ویژهٔ علوم اجتماعی
فرهنگ ۲۴، ویژهٔ غرب‌شناسی
فرهنگ ۲۶، ویژهٔ ادبیات
فرهنگ ۲۷ـ۲۸، ویژهٔ اندیشهٔ سیاسی
فرهنگ ۲۹ـ۳۲، ویژهٔ بزرگداشت خیام
فرهنگ ۳۳ـ۳۶، ویژهٔ بزرگداشت امام علی(ع)
فرهنگ ۳۷ـ۳۸، ویژهٔ زبانشناسی
فرهنگ ۴۱ـ۴۲، ویژهٔ غرب‌شناسی
فرهنگ ۴۳، ویژهٔ تاریخ
فرهنگ ۴۴ـ۴۵، ویژهٔ بزرگداشت خواجه نصیرالدّین طوسی
نامهٔ علم و دین، نشریهٔ پژوهشگاه سال ۱ـ۶
نامهٔ علوم انسانی، شمارهٔ ۱ـ۵
آفاق‌الحضارة‌الاسلامیة

Nasir al-Din al-Tusi

Ajvebāt al-Masā'el al-Nasīrīyat

(Responses to 20 Questions)

Introduction and Editing

by

Abdollah Nourani

Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān, 2005